هذه تعليقة منيفة لمولانا الأجل الشيخ محمد كاظم الطوسي النجفي مد ظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك اللهم على عواطف كرمك وسوابغ نعمك كرمت الانسان فعلمته البيان ودللته على مناهج الشرع ومعالم الاديان حمداً يشوبه تقارير الايمان ويمتثل به ما اقتضاه القرآن ونصلي ونسلم على السراج اللامع ضوئه والشهاب الساطع نوره محمد المبعوث على حين فترة من الرسل وعلى آله الطيبين الطاهرين المطهرين من الرجس تطهيراً مصابيح الظلم وينابيع الحكم كرائم القرآن وكنوز الرحمن وبعد فان علم الاصول لا يخفى فضله على ذوي الحجى والعقول فان به قد اصبح ربيع الفقه زاهرة وظلم مشتبهاته منكشفة ولقد بذل سلفنا الصالحون غاية الجهد الطاقة في تنقيح مسائله واتقان دلائله الى ان انتهت النوبة الى خاتم المحققين ومرجع المدققين نصير الملة والدين علامة العلماء المتبحرين غياث الاسلام وغوث المسلمين حلال عقد الشبهات وكشاف المعضلات شيخنا الاجل واستاذنا الافضل علم الهدى الشيخ محمد كاظم الطوسي النجفي مد ظله العالي لازالت رياض الفضل زاهرة ببيانه وعقد الشبهات منحلة ببنانه ودوائر الشرع المنيف معمورة بوجوده الشريف وسماء العلم مزينة بنجوم تحقيقاته ومراتع الفضل مخضرة بهواطل تدقيقاته وبابه الشريف محط رحال الافاضل وملجأ لارباب الفضائل ما دامت الفروع مترتبة على الاصول والشمس لها الطلوع والافول فانه قد صنف في سالف الزمان هذه الرسالة على طرز التعليقة على ما صنفه استاذه الاعظم معقل الانام وكهف الاسلام طود التقى علم الهدى المجتبى المصطفى الشيخ مرتضى الانصاري افاض الله على مرقده الشريف شآبيب الغفران واسكنه فراديس الجنان لعمري انه مع كمال وجازته منطوية على دقائق ما حام حولها افهام المتأخرين كتاب لو ان الليل يرمى بمثله لقلت بدا عن حجرتيه ذكائه هادياً بكل المعنى وعوضاً واعياً لفظاً ما لهن كفاء الفاظه بادي الكلم معانيه سيم على جبين النعم فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله قوله قدس سره



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى شرائع الاسلام بتمهيد قواعد الاحكام وارشدنا الى غاية المرام باتباع مسالك الافهام ووفقنا لتحصيل فصول الاصول باتقان ضوابط شريعة خير الانام وبلغنا الى نهاية المسئول باحكام قوانين الاحكام والصلوة والسلام على المبعوث لاعلاء دعائم الاسلام واعلان معالم الحلال والحرام وآله واصحابه ارتة مفاتيح الرحمة ومصابيح الظلام **اما بعد**

فيقول اقل خدام الشريعة احوج الورى عبد الحسين بن محمد رضا الشريعتي عفى الله تعالى عنهما ان هذا تصنيف شريف وتاليف منيف من جملة تصنيف المولى القمقام وقدوة الانام فحل الاعلام وفريد الايام الخائض في اسرار المدارك والغائص في بحار المسالك ممهد القواعد وجامع المقاصد كشف رموز الدلائل نخبة الاواخر والاوائل مقباس مناهج غاية المرام ومشكوة مسالك ارشاد العوام مهذب القوانين المحكمة ومحرر الامارات المبهمة منبع الفضل وعين العدل فاتح صحيفة السداد والرشاد وخاتم رقيمة الفضل والفقاهة والاجتهاد رئيس المحققين والمدققين من الاولين والآخرين شمس الفقهاء والمجتهدين مرتضى المصطفى ومصطفى المرتضى كهف الحاج شيخنا واستاذنا علم التقى الحاج شيخ مرتضى الانصاري التستري مد الله تعالى اطناب ظلاله على مفارق الانام وعمر الله بوجوده الشريف دوارس شرع الاسلام ما دامت الفروع مترتبة على الاصول والشمس لها الطلوع والافول انه دام ظله العالي لما اودع فيه نقود الحقائق وفرائد درر الدقائق وادرج فيه من مهمات مسائل الاصول ما لم يذكر في ابواب الفصول و

اجاد ما افاد فيه من المطالب الابكار ما لم يتصل اليها نتائج الافكار كثر رغبة المشتغلين الى ادراكها واشتد ميل المحصلين الى فهمها فلما كان بعضهم ما اهتدوا بنور التوفيق الى ما فيه من التدقيق والتحقيق سألونى ان اعلق عليه واضيف اليه ما استفدته حين قرائتى عليه دام ظله العالى بيانا للكتاب وتقريبا للمهتدى الى الحق والصواب وكان مع لخصه وسهولة استنساخه كتابه فى غاية العزة والندرة ولا يكاد يبدى الكتاب تكفى لكتابته مع ما بهم من السعى فى تكثير كتابته وكان انطباعه موجبا للشياع وباعثا على مزيد الانتفاع فبادر بعض من ساعده التوفيق بعد اطلاعه الى كتابه بالطباعه ولامتيازه ما فيه من المطالب وجوده ما الحقوه من الحواشى سمى بفرائد الاصول فى تمييز المزيف عن المقبول رزقنا الله واياه حسن الماب انه هو الكريم الوهاب بحق محمد واله الاطياب

قال بسم الله الرحمن الرحيم اعلم ان المكلف اذا التفت الى الحكم شرعى فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن فان حصل له الشك فالمرجع فيه هى القواعد الشرعية الثابتة للشاك فى مقام العمل وتسمى بالاصول العملية وهى منحصرة فى الاربعة لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا وعلى الثانى فاما ان يمكن الاحتياط ام لا وعلى الاول فاما ان يكون الشك فى التكليف او فى المكلف به فالاول والثانى مجرى اصالة البرائة والثالث مجرى قاعدة الاحتياط والرابع مجرى قاعدة التخيير مجرى الاستصحاب والثانى مجرى التخيير والثالث مجرى اصالة البرائة والرابع مجرى قاعدة الاحتياط وما ذكرنا هو المختار فى مجارى الاصول الاربعة وقد وقع الخلاف فيها وتمام الكلام فى كل واحد موكول الى محله فالكلام يقع فى مقاصد ثلثة الاول فى القطع والثانى فى الظن والثالث فى الاصول العملية

المقصد الاول

فنقول لا اشكال فى وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا لانه بنفسه طريق الى الواقع وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتا ونفيا ومن هنا يعلم ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا لان الحجة عبارة عن الوسط الذى به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغير لاثبات حدوث العالم فقولنا الظن حجة او البينة حجة او فتوى المفتى حجة يراد به كون الامور اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها فيقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه وكذلك قولنا هذا الفعل مما افتى المفتى بتحريمه او قامت البينة على كونه محرما وكل ما كان كذلك فهو حرام وهذا بخلاف القطع لانه اذا قطع بوجوب شىء فيقال هذا واجب وكل واجب يحرم ضده او يجب مقدمته وكذلك العلم بالموضوعات فاذا قطع بخمرية شىء فيقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال ان هذا معلوم الوجوب

الامر الاول ان القطع لما كان بنفسه يكشف عن متعلقه تمام الانكشاف كان متعلقه بمجرد تعلقه به ثابتا لدى القاطع من دون مؤنة تأليف قياس يقع فى وسطه وهذا اوضح من ان يخفى بخلاف الظن المعتبر وكذا الاصول العملية فانه لا بد فى اثباتها به تعبدا من توسطه فى قياس مؤلف من صغرى وجدانية وكبرى شرعية ماخوذة مما دل على اعتباره مثلا ان يقال صلوة الجمعة مثلا مظنون الوجوب وكل مظنون الوجوب واجب هذا بالنسبة الى المتعلق واما اثاره فمع القطع به انما تترتب عليه مطلقا لكن لا من مجرد القطع به بل بضميمة



او الخمرية وكل معلوم الوجوب او الخمرية حكمه كذا لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لا لما علم انه خمر والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول لان الحجة ما يوجب القطع بالمط فلا يطلق على نفس القطع هذا كله بالنسبة الى حكم متعلق القطع وهو الامر المقطوع به واما بالنسبة الى حكم اخر فيجوز ان يكون القطع ماخوذا في موضوعه فيقال ان الشئ المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا وح فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم وان لم يطلق عليه الحجة اذ المراد بالحجة في باب الادلة ما كان وسطا لثبوت احكام متعلقه شرعا لا لحكم اخر كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا على نفس الخمر وكترتب وجوب الاطاعة على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي وبالجملة فالقطع قد يكون طريقا للحكم وقد يكون ماخوذا في موضوع الحكم ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به واسبابه القطع وازمانه اذ المفروض كونه طريقا الى متعلقه فيترتب عليه احكام متعلقه ولا يجوز للشارع ان ينهى عن العمل به لانه مستلزم للتناقض فاذا قطع بكون مايع بولا من اى سبب كان فلا يجوز للشارع ان يحكم بعدم نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه لان المفروض انه بمجرد القطع يحصل صغرى وكبرى اعنى قوله هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بانه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له الا اذا فرض عدم كون النجاسة ووجوب الاجتناب من احكام نفس البول بل من احكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب او الشخص او غيرهما فيكون العلم ماخوذا في الموضوع وحكمه انه يتبع في اعتباره مط او على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي اخذ العلم في موضوعه فقد يدل على ثبوت الحكم لشئ بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف كما في حكم العقل بحسن اتيان ما قطع العبد بكونه مطلوبا لمولاه وقبح ما يقطع بكونه مبغوضا فان مدخلية القطع بالمطلوبية او المبغوضية في صيرورة الفعل حسنا او قبيحا عند العقل لا يختص ببعض افراده وكما في حكم الشرع بحرمة ما علم انه خمر او نجاسته بقول مطلق بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعيتين انما تعرضان مواردهما بشرط العلم لا في نفس الامر كما هو قول بعض وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشئ بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجئ وما ذهب اليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى وامثلة ذلك بالنسبة الى حكم غير القاطع كثيرة كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع الى الغير في الحكم الشرعي اذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل والجفر فان القطع الحاصل من هذه وان وجب على القاطع الاخذ به في عمل نفسه الا انه لا يجوز

للغير تقليده في ذلك وكذا العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غيره الا مامي من الطرق الاجتهادية ملغى

فانه لا يجوز للغير العمل بها وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس

الى غير ذلك ثم من خواص القطع الذي هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية والاصول العملية

مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فانه تابع لدليل ذلك الحكم فان ظهر منه او من

دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع كالامثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول مقامه

وان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم

مقامه غيره كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية

والثلاثية والاوليين من الرباعية فان غيره كالظن باحد الطرفين او اصالة عدم الزائد لا يقوم مقامه

الا بدليل خاص خارجي غير ادلة حجية مطلق الظن في الصلوة واصالة عدم الاكثر ومن هذا الباب عد

جواز اداء الشهادة استنادا الى البينة او اليد على قول وان جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما اجماعا

لان العلم بالمشهود به مأخوذ في مقام العمل على وجه الطريقية بخلاف مقام اداء الشهادة الا ان يثبت من

الخارج ان كلما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه في الشهادة كما يظهر من رواية

حفص الواردة في جواز الاستناد الى اليد ومما ذكرنا يظهر انه لو نذر احد ان يتصدق كل يوم بدرهم ما دام

متيقنا بحيوة ولده فانه لا يجب التصدق عند الشك في الحيوة لاجل استصحاب الحيوة بخلاف ما لو علق

النذر بنفس الحيوة فانه يكفي في الوجوب الاستصحاب ثم ان هذا الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذا

تارة على وجه الطريقية واخرى على وجه الموضوعية جار في الظن ايضا فانه وان فارق العلم في كيفية

الطريقية حيث ان العلم طريق بنفسه والظن المعتبر طريق بجعل الشارع بمعنى كونه وسطا في ترتب

احكام متعلقه كما اشرنا اليه سابقا لكن الظن ايضا قد يؤخذ طريقا مجعولا الى متعلقه يقوم مقامه

سائر الطرق الشرعية وقد يؤخذ موضوعا للحكم فلا بد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره

من الطرق المعتبرة مقامه لكن الغالب فيه الاول **وينبغي التنبيه على امور الاول** انه قد عرفت

ان القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه الى ازيد من الادلة المثبتة لاحكام مقطوعه فيجعل ذلك كبرى

لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة فاذا قطع بكون شيء خمرا وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها

هي الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشيء لكن الكلام في ان قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وان

كان مخالفا للواقع في علم الله فيعاقب على مخالفته او انه حجة عليه اذا صادف الواقع بمعنى انه لو شرب الخمر

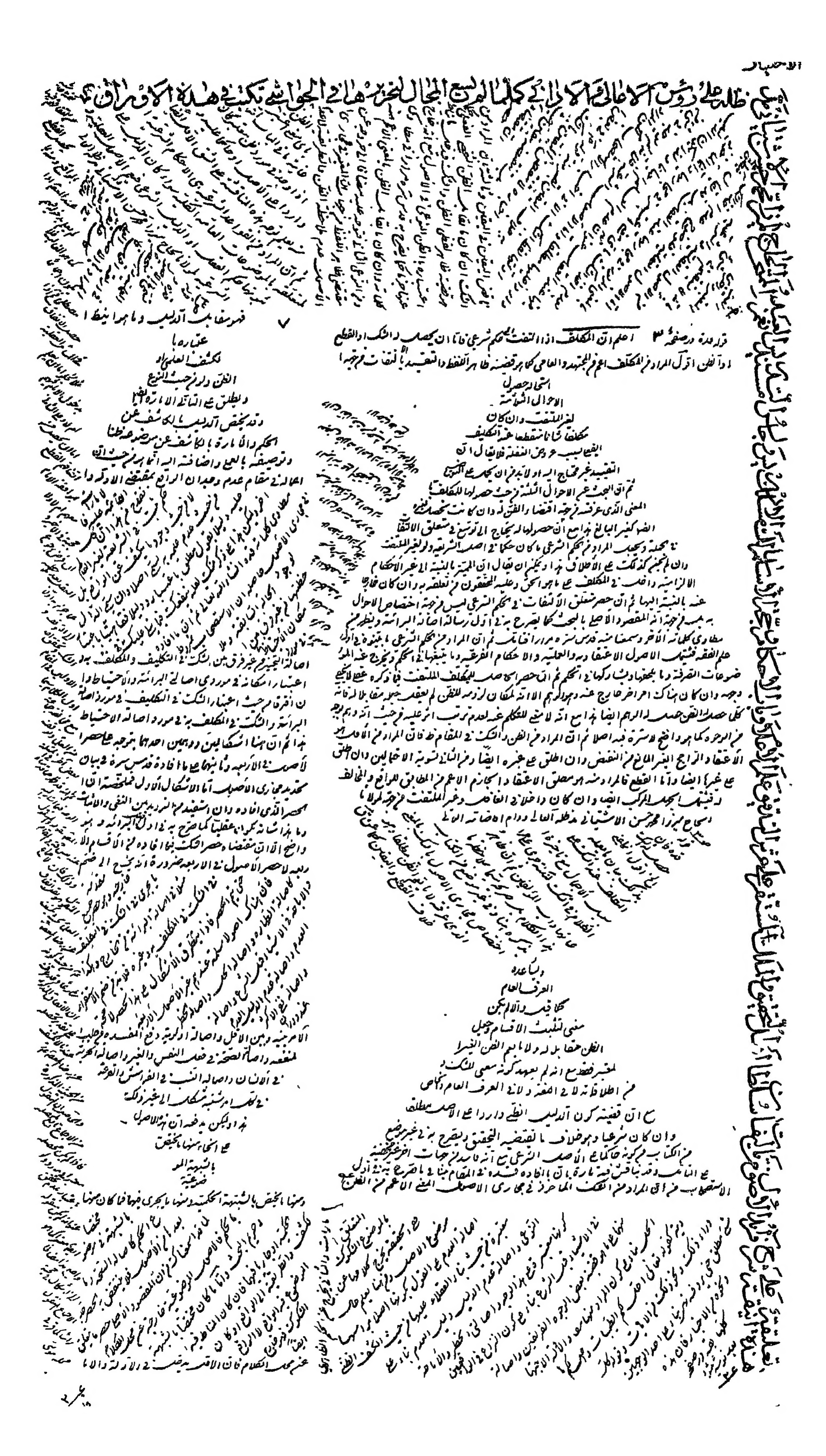
الواقعي عالما عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلا لا انه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا وان لم

٥ الطرق في الاحكام والامارات في الموضوعات في بقية وسط الاثبات

متعلقه
نقيصة فيقال مثلا
هذا مما ظن وجوبه وكل ما ظن
وجوبه فهو واجب فالصغرى وجدانية
والكبرى شرعية مأخوذة من ادلة حجيته واعتباره لا في
اثبات احكامه من وجوب المقدمة وحرمة الضد وغيرهما وكذا الكلام
فيما اذا تعلق بالموضوعات فيقال هذا مما ظن خمريته وكل ما ظن خمريته فهو
خمر تعبدا اثباتا لما اخذ في موضوع حكم خاص تكليفا كان او وضعيا سواء اخذ فيه

يكن خمرا في الواقع ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الاول كما يظهر من دعوى جماعة الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت فان تعبيرهم بظن الضيق لبيان ادنى فردي الرجحان فيشمل القطع بالضيق نعم حكي عن النهاية وشيخنا البهائي التوقف في العصيان بل في التذكرة لو ظن ضيق الوقت عصى لو اخر ان استمر الظن وان انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان انتهى واستقرب العدم سيد مشايخنا في المفاتيح وكذا الاختلاف بينهم ظاهرا في ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلوة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه ويؤيد بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجري وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مايع معين خمرا وقطع الاخر بكون مايع اخر خمرا فشرباهما فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر او العكس لا سبيل الى الثاني والرابع والثالث مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول

ويمكن الخدشة في الكل اما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمسئلة عقلية خصوصا مع مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد قده والمنقول منه ليس حجة في المقام واما بناء العقلاء فلو سلم فانما هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فان المذمة على المنكشف لا الكاشف ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري فانه لكشفه ما تجري به عن خبث الفاعل لكونه جريئا عازما على العصيان والتمرد لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى والحاصل ان الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه ظاهرا واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا لا في ان هذا الفعل ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه في مقام الطغيان والمعصية وعازما عليه فان هذا غير منكر في هذا المقام كما سيجيء لكن لا يجدي في كون الفعل محرما شرعيا لان استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل ومن المعلوم ان الحكم العقلي باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل لا بالفاعل واما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا دون من لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبيح الا ان عدم العقاب لامر لا يرجع الى



قوله قده في صفحة ٣ اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك او القطع

او الظن اقول المراد من المكلف اعم من المجتهد والعامي كما هو قضية ظاهر اللفظ والتقييد بالالتفات من جهة

التي له حصول

الاحوال الثلاثة

لغير الملتفت وان كان

مكلفا شانا متقطعا عنه التكليف

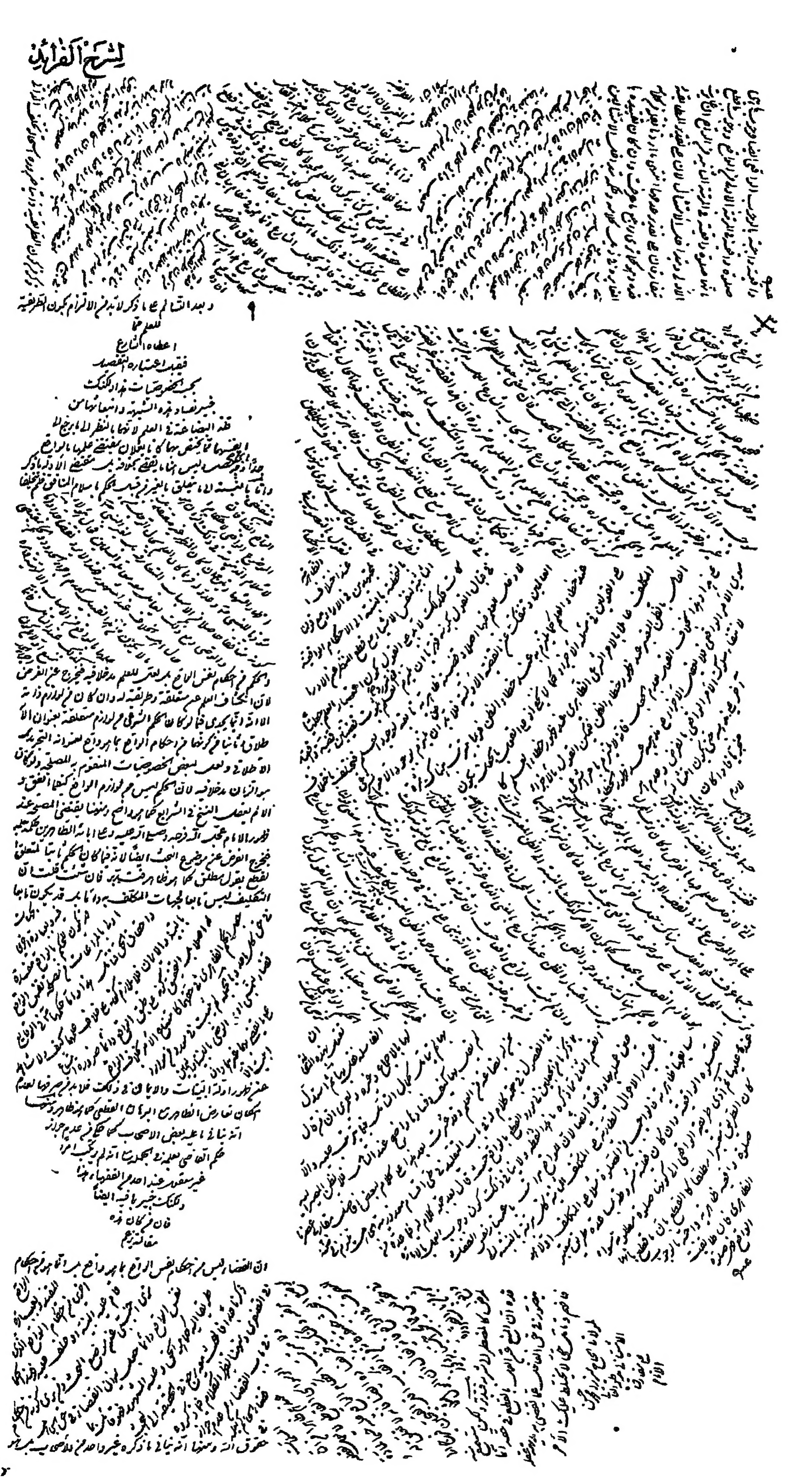
الفعلي بسبب عروض الغفلة فلا يقال ان

التقييد غير محتاج اليه او لابد من ان يحمل على التوضيح

ثم ان البحث عن الاحوال الثلاثة من حيث حصولها للمكلف

المعنى الذي عرفته من جهة اقتضاء الفقه له وان كانت تحصل لغيره





وبعد التسالم على ما ذكر لا بد من الالتزام بكون الطريقية
للعلم حقا
اعطاه الشارع
فيقيد اعتباره بتقصيد
بعض الخصوصيات هذا ولكنك
خبير بفساد هذه الشبهة وانهدام بنيانها من
قلة البضاعة في العلم لانها بالنظر الى ما يرجع الى
البعض منها مما تختص بها كما بطلان يقتضيه علمها بالواقع
هذا وجه مختص وليس هنا ما يقتضي بخلافه بل مقتضى الادلة ما ذكر
واما بالنسبة الى ما يتعلق بالغير من ترتيب الحكم باسلام المنافق ظلم تخليفا

والحكم من احكام نفس الواقع بل لعتبر للعلم مدخلا فيه فيخرج عن الفرض
لان انكشاف العلم عن متعلقه وطريقيته له وان كان من لوازم ذاته
الا انه انما يجدي فيما لو كان الحكم الشرعي من لوازم متعلقه بعنوان الا
طلاق ثانيا فيما ذكرنا من احكام الواقع بما هو واقع بعنوانه التجريدي
الاطلاقي وبعض الخصوصيات المنقوم بها المصلحة ولو كان
من الزمان مدخلا فيه لان الحكم ليس من لوازم الواقع كيفما اتفق
الا من بعض النسخ في الشرائع كما هو واضح ومنها ما يقتضي المصلحة عند
ظهور الامام عجل الله فرجه وصلى الله عليه وعلى ابائه الطاهرين حكمة عليه
فيخرج الفرض عن موضوع البحث ايضا لانه فيما كان الحكم ثابتا للمتعلق
القطع بقول مطلق كما هو ظاهر فتدبر فان شئت قلت ان
التكليف ليس تابعا للجهات المكلف به دائما بل قد يكون تابعا

حتى ظهور ادلة البينات والايات وفي ذلك فلا بد من صرفها لعدم
امكان تعارض الظاهر مع البرهان القطعي كما يحفظها ورد وهو ما
انه بناء على ما عليه بعض الاصحاب كما حكي في عدم جواز
حكم القاضي بعلمه في الحدود انه لم يرتكب امره
غير معقول عند احد من الفقهاء هذا
ولكنك خبير بما فيه ايضا
فان من كان هذه
مقالته زعم

ان القضاء ليس من احكام نفس الواقع بما هو واقع بل انما هو من احكام

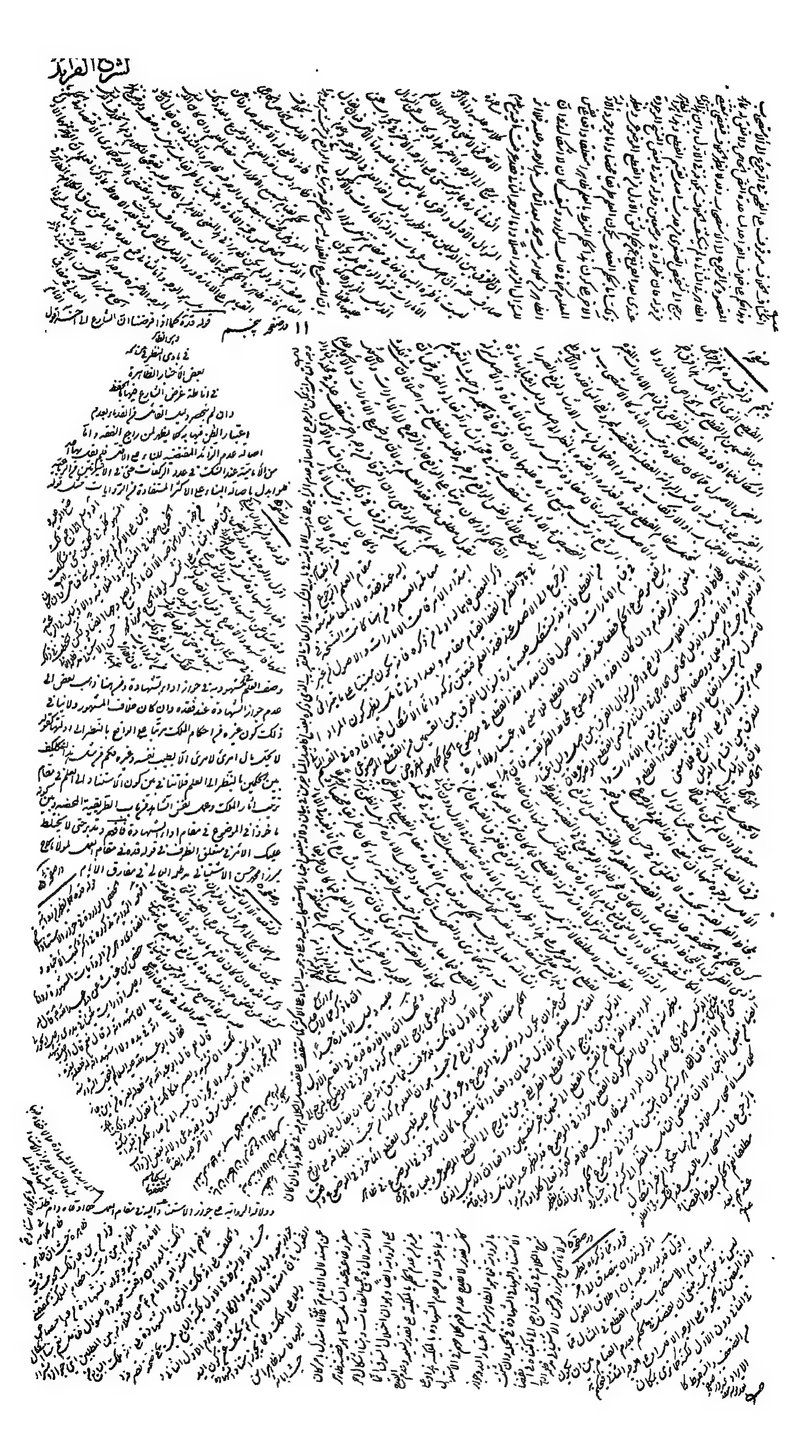
ثم ان الاكبر في الشكل الأول لا بد ان يكون محمولا للأوسط في

ينتج النكتة لا يعقل ان يكون الشيء وسطا لاثبات غير محمول عليه بل محمول على غيره لانه لا يعقل ان يكون وسطا لاثبات حكم متعلقه ولا يترتب هذا المعنى عليه في موارد الطباعة على الكبريات وهو محمول عليه لا محالة فانه اذا قامت البينة مثلا على خمرية شيء قامت البينة عليه بحسب البناء على كونه واقعا وترتيب جميع احكام الواقع عليه وان لم يكن كذلك في الواقع فيحصل من هذين وجوب

امه قدره في المقام يمكن ممن يرد عليه في غيره وقوف على المراد ... لغيبة كما هو متعارف محصله ... الا استثناء لا منظره الى

... كان مجرد الامكان غير قاض بوقوع احد طرفي الممكن بل يكون اقتضاؤه لذلك بحسب ذاته هي لا والآخر عن الممكن الى الواجب او الممتنع فلا محيص له يتوقف الحكم بوقوع احد الطرفين على كاشف عنه في المقام الدليل الشرعي نقول مطلق وان يكن مجرد ما دل على اخذ العلم في الموضوع وما يكشف عن حاله عموما او خصوصا فمراده قدره في دليل ذلك الحكم هذا الذي الذي عرفته هنا انما لا اعتبار عليه نعم قد يناقش في المثال الاول الذي ذكره للشق الاول من دلالة الدليل وان لم يكن من دأب المحصلين في

... الثاني ان حيث ان الظاهر من سياق كلامه انه ليس فرضيتها



قوله قدّه كما اذا فرضنا ان الشارع الاحتراز ول

١١ درضنعو بحجسم

في بادي النظر بحكمه
بعض الاخبار الظاهرة
في اناطة غرض الشارع فيها بالحفظ
وان لم ينحصر دليل القائل في القدماء بعدم
اعتبار الظن فيها به كما يظهر لمن راجع الفقه واما
اصالة عدم الزائد المقتضية للبناء على الاقل فلم يقف بها احد
من الامامية عند الشك في عدد الركعات حتى في الاخيرتين في الرباعية
فلو ابدل باصالة البناء على الاكثر المستفادة من الروايات ...

وصف العلم المشهور ومنه في جواز اداء الشهادة ومنها ذهب بعض الى
عدم جواز الشهادة عند فقده وان كان خلاف المشهور ولانيا في
ذلك كون غيره من احكام الملك مرتبا على الواقع بالنظر الى دليله كقوله
لا يحل مال امرئ لامرئ الا بطيب نفسه وغيره فحكم من سند ... التكليف
بين الحكمين بالنظر الى العلم فلا ينافي كون الاستناد الى العلم في مقام
ترتيب آثار الملك وعدم نقض الشاهد من باب الطريقية المحضة وبين
ما خوذا في الموضوع في مقام اداء الشهادة فافهم وتدبر حتى لا يختلط
عليك الامر في متعلق الظرف في قوله قده في مقام ... فلولا ما ...

[illegible]

الظن وخصوصياته فيما كان طريقا امر معقول لعدم جريان برهان التناقض فيه

من التفصيل

بين الاسباب

واقع في الشرعيات في الجملة

كما ستقف على تفصيل القول فيه انشاء

الله تعالى ثم لو كان الدليل على اعتباره العقل

وحكمه بذلك من باب الانسداد على فرض تماميته مقدماته

فبناء لم يكن اشكال في عدم تعقل الفرق بين اسبابه لان

الانكشاف القطعي في نظر العقل في عدم امكان الفرق بين خصوصياته

[illegible]

والامارات والاصول مقامه فلا يعقل جريانه بالنسبة الى قيام

الامارات المعتبرة اذا كانت في مرتبة واحدة اذ لا ترجيح لبعضها

على بعض حتى يجعل احدها اصلا والباقي فرعا نعم لو فرض تقدم الرتبة

لحصل خروج المفروض عن محل البحث ودخوله فيما كان الظن موضوعا

وبالجملة التفصيل المذكور بالنسبة الى الامارات لا يخلو عن اشكال

نعم لا بد منه بالنسبة الى الاصول من حيث تأخر مرتبة اعتبارها عن

الامارات المعتبرة باسرها هذا مجمل القول في جريان حكم العلم اذا كان

طريقا ايضا واما حكمه فيما كان موضوعا من حيث امكان التفصيل بين

الاسباب فلا اشكال في جريانه في الظن اذا كان جزء موضوع لانك

قد عرفت امكان التفصيل فيما كان الظن طريقا ومن المعلوم ان المفروض

[illegible]

فانه لا يمكن ان يحكم بعدم اعتباره والشك لا يمكن ان يحكم باعتباره طريقا

مخلوة عن جهة الكشف والطريقية وان امكن حكم الشارع بالتعبد

بالبناء على احد الاحتمالين كما هو الواقع في جميع موارد الاصول

لكنه ليس من طريقية الشك في شيء كما هو واضح ثم

ان ما افاده قدس سره عن مراده جدا

والا فما ذكره اشد مما لا يعتريه ريب

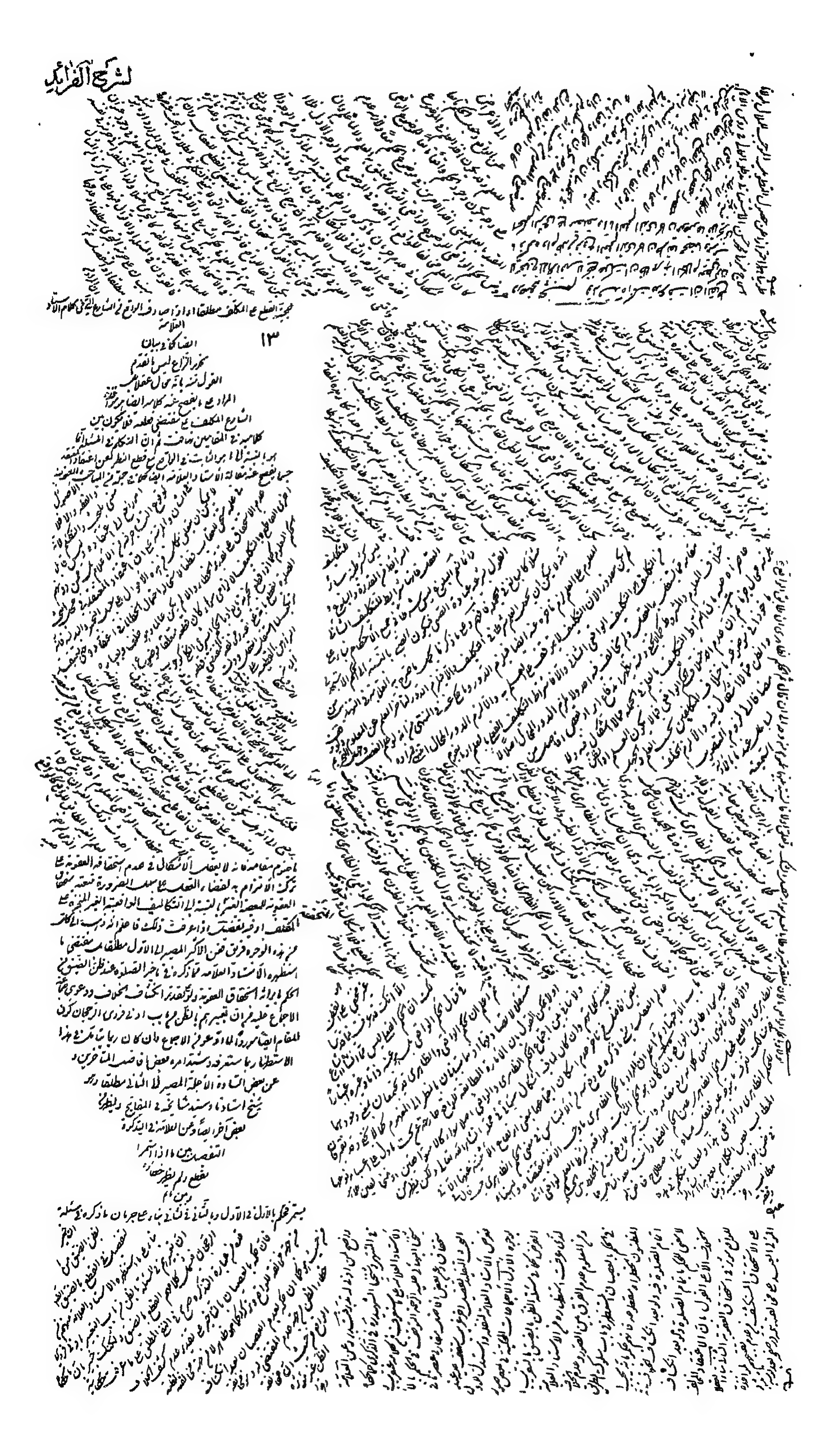
فيه كما انه لا اشكال في عدم

جريان التقسيم الاول

في القسم الثاني

فيه اي الاخذ في الموضوع مع وجه الطريقية لا يعرف تخلفه عن الطريقية نعم لا

[illegible]



ثم بجامع في الواقع ونفس الامر ومن المعلوم ان مخالفة الحكم الظاهري

كمخالفة حكم
الواقعي موجبة لاستحقاق
العقوبة اذ كل منهما حكم
شرعي غاية الامر كون الموضوع في
احدهما نفس الواقع وفي الآخر الواقع المعلوم
وهذا لا يؤثر في شيء وهذا الكلام وان كان قابلا للنقض
والابرام كما ستقف عليه الا انه يصلح مانعا لاستفادة حكم غيره
منه بالفحوى او تنقيح المناط وهذا بخلاف القطع فانك قد عرفت

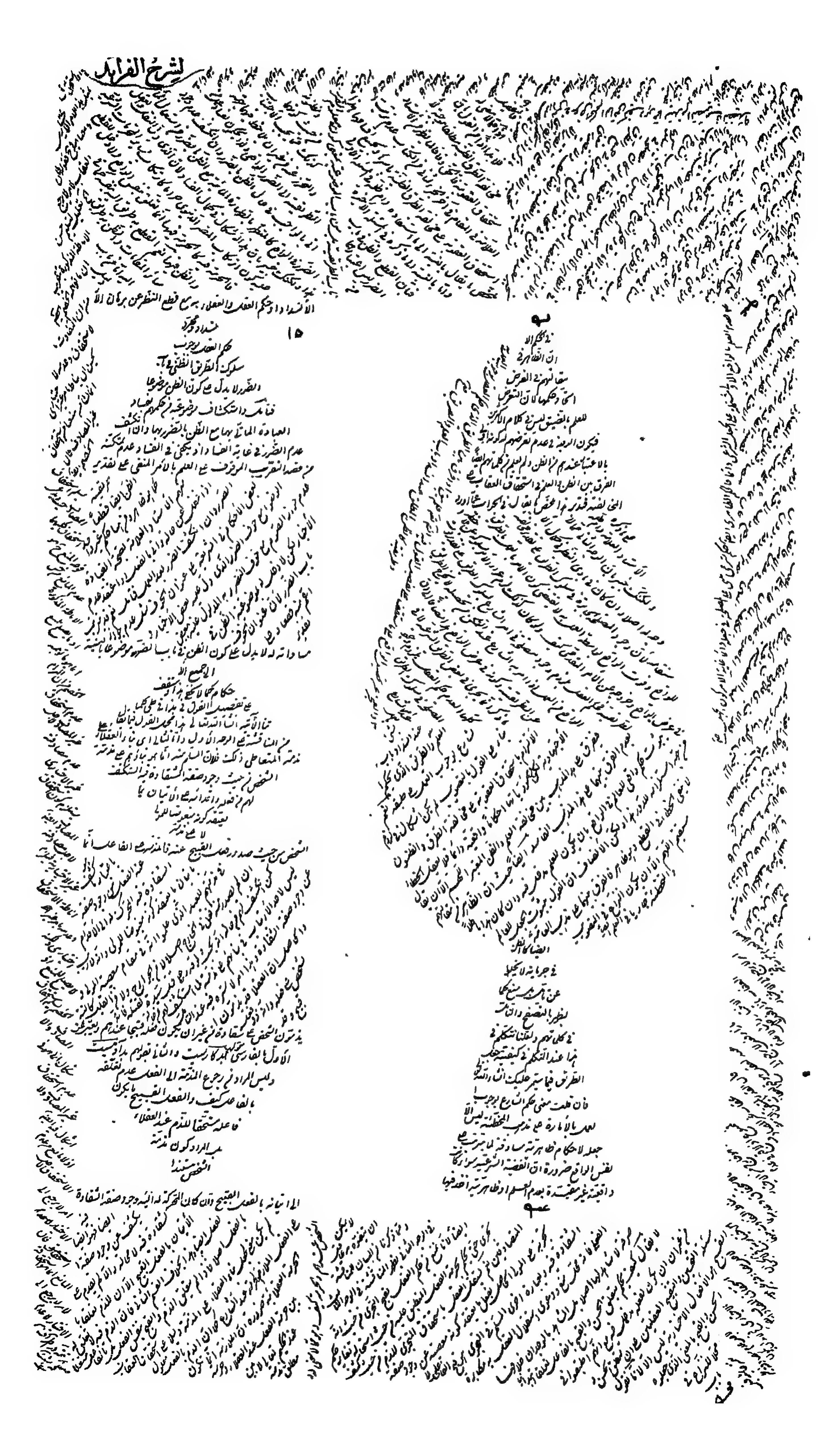
القطع ونحن وان لم نقل بالاجزاء في المقامين بالنظر الى مقتضى

القاعدة
الا انا نجوز قيام الدليل
عليه في الاول دون الثاني لما عرفت
مزيته للظن على العلم لا يقال لا معنى لحكم الشارع
باعتبار الظن الا ايجابه ترتيب الظن منزلة العلم فاذا لم يترتب
استحقاق العقوبة على مخالفة العلم فلا بد من ان لا
يترتب على مخالفة الظن ايضا والا
فيلزم التحكم في المقامين
او كون
المنزل والفرع اقوى من المنزل عليه والاصل والثاني باطل

تقدير تسليم هذا مزيته تمنع من بطلان مزيته الفرع على الاصل بهذا
المعنى ونسب ما ذكرنا ينفصى عن الاشكال الوارد في
مسئلة الاجزاء وغيرها حتى التزم فيها بالتفصيل
لقطع بها او لكن قد يجاب عنه بانه لا
معنى لدعوى الفرق بين الظن
المعتبر والعلم لانه بعد
فرض كون

المقصود من الظن طريقته الى الواقع بحيث يكون الحكم تابعا له كما هو

استقامة انما يستقيم بالنسبة الى ما يفرض في سلوكه مصلحة يتدارك



الاشداء واد حكم العقلاء والعقل بديع قطع النظر عن بركان الا

شداد ومجرد

حكم العقل بوجوب

سلوك الطريق الظني

الضرر لا يدل على كون الظن موضوعا

فائدة واستكشاف موضوعه فى حكمهم بفساد

العبادة المأتي بها مع الظن بالضرر بها وان انكشف

عدم الضرر في غاية الفساد وان يكفي في الفساد عدم تمكنه

من قصد التقرب الموقوف على العلم بالامر المنفي على تقدير

ما وانه لا يدل على كون الظن في باب الضرر موضوعا بالنسبة

البضا كالظن

في جريانه لا يخلو

عن تأمل بين منع كما

لظهر بالتصفح والتأمل

في كلماتهم ولعلنا نتكلم في

هذا عند التكلم في كيفية حجية

الطرق فيما سيتلى عليك انشاء الله

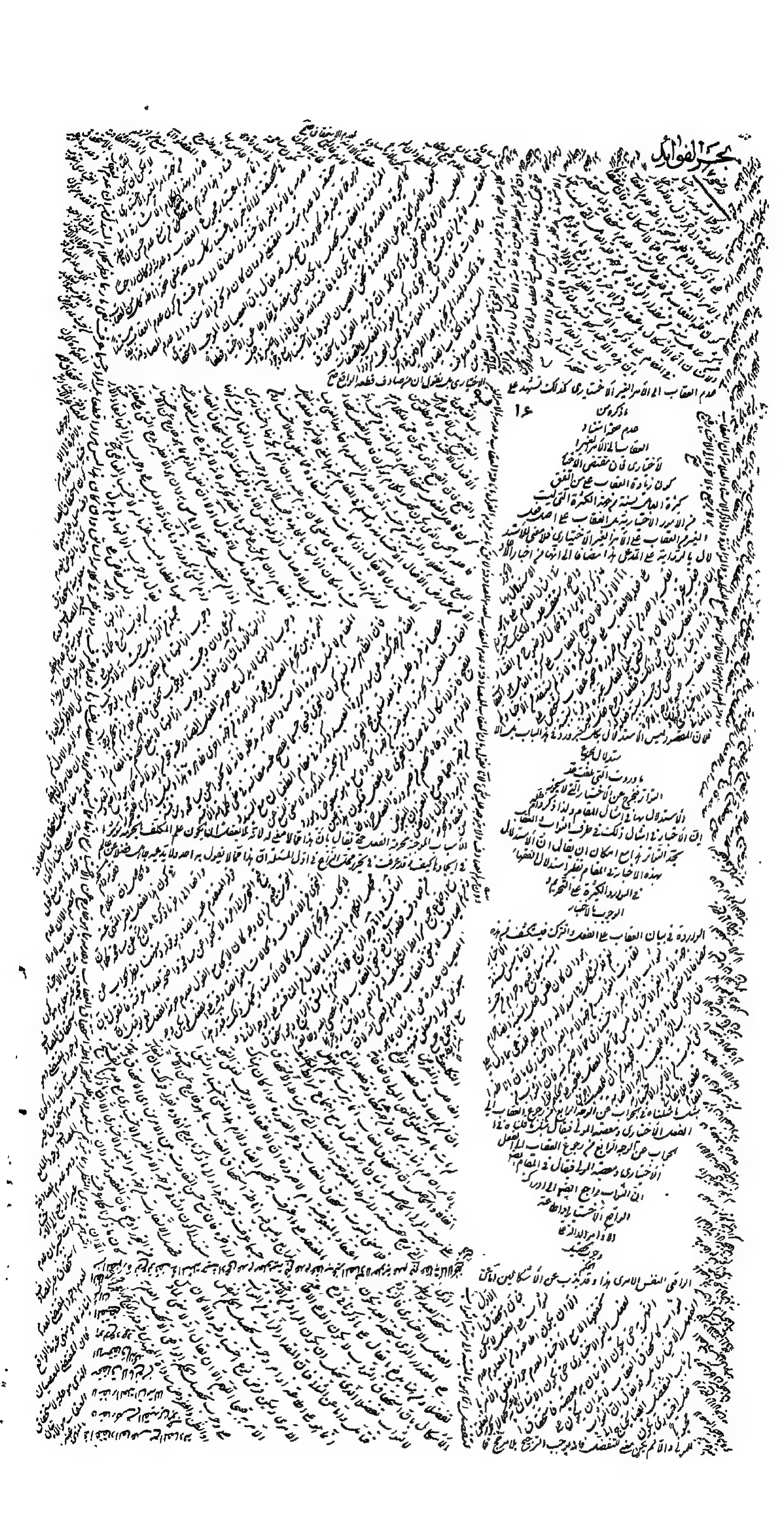
فان قلت معنى حكم الشارع بوجوب

العمل بالامارة على مذهب المخطئة ليس الا

جعل الاحكام ظاهرية مساوقة لما يترتب على

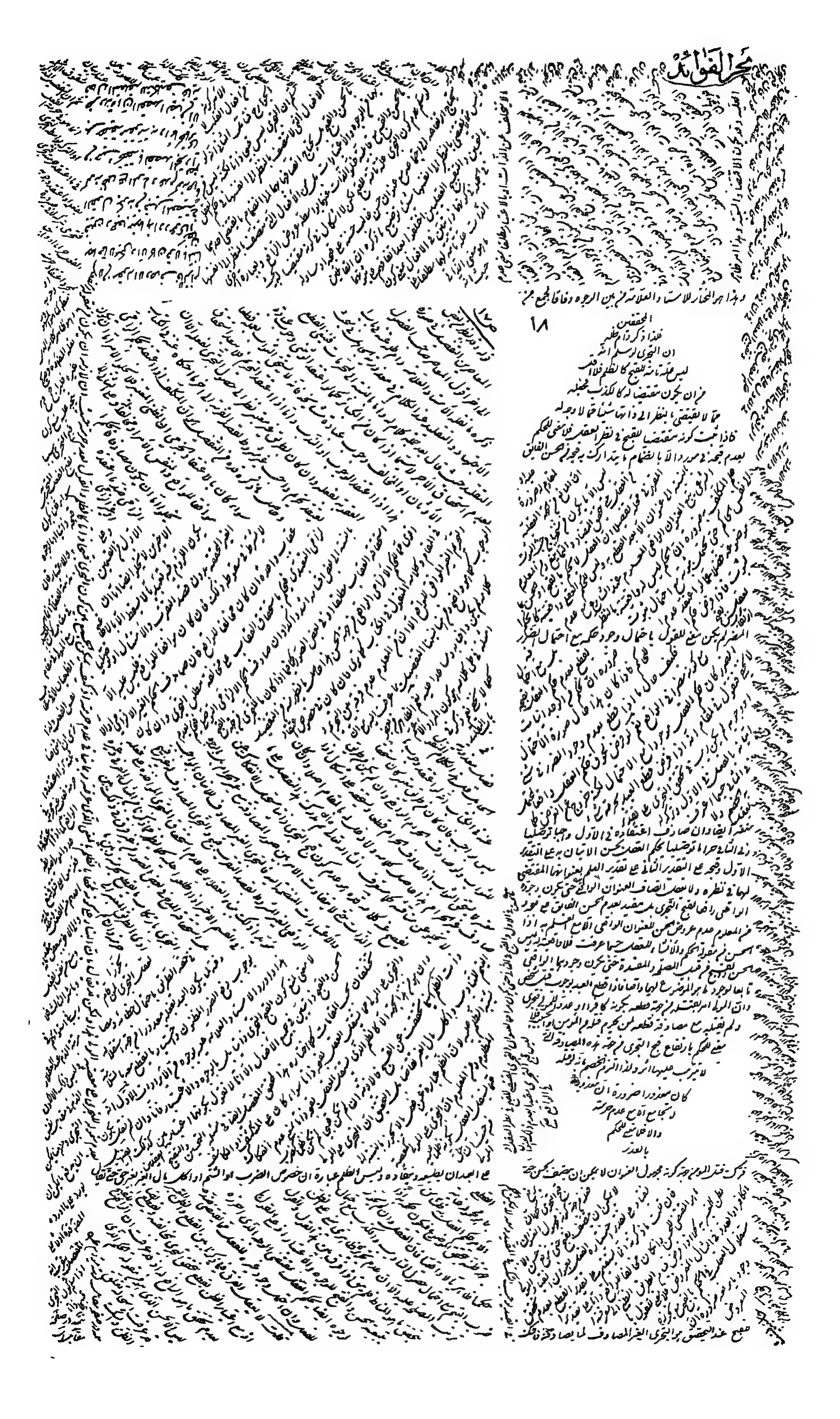
نفس الواقع ضرورة ان القضية الشرعية سواء كانت

واقعية غير مقيدة بعدم العلم او ظاهرية اخذ فيها



عدم العقاب الى الامر الغير الاختياري كذلك تشهد على
ما ذكرناه من
عدم صحة استناد
العقاب الى الامر الغير
الاختياري فان مقتضى الاختيار
كون زيادة العقاب على من اتفق
كثرة المعاصي منه من جهة الكثرة التي ليست
من الامور الاختيارية من العقاب على اصل فعل
الغير من العقاب على الامر الغير الاختياري فلا معنى للاستد
لال بالرواية على المدعى هذا مضافا الى انها من اخبار الآحاد

الأخبار فيجه غير معلوم كما يشهد به الأخبار الواردة في أن من سنّ سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها ومن سنّ سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنّا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحديهما وقلة العامل بما سنه الأخر فان مقتضى الروايات كون ثواب الأول او عقابه أعظم وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا والاخبار في امثال ذلك في طرفي الثواب والعقاب بحد التواتر فالظاهر ان العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية وربما يؤيد ذلك انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع وبين من لم يصادف الا ان يقال ان ذلك انما هو في المبغوضات العقلائية من حيث ان زيادة الذم من المولى وتاكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفي المستحيل في حق الحكيم تعم فتامل هذا وقد يظهر من بعض المعاصرين صاحب الفصول في الاجتهاد والتقليد التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتله الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاتها وجهات التجري انتهى كلامه رفع مقامه اقول يرد عليه اولا منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتيا لان التجري على المولى قبيح ذاتا سواء كان لنفس الفعل او لكشفه عن كونه جريئا فيمتنع عروض الصفة المحسنة له وفي مقابله



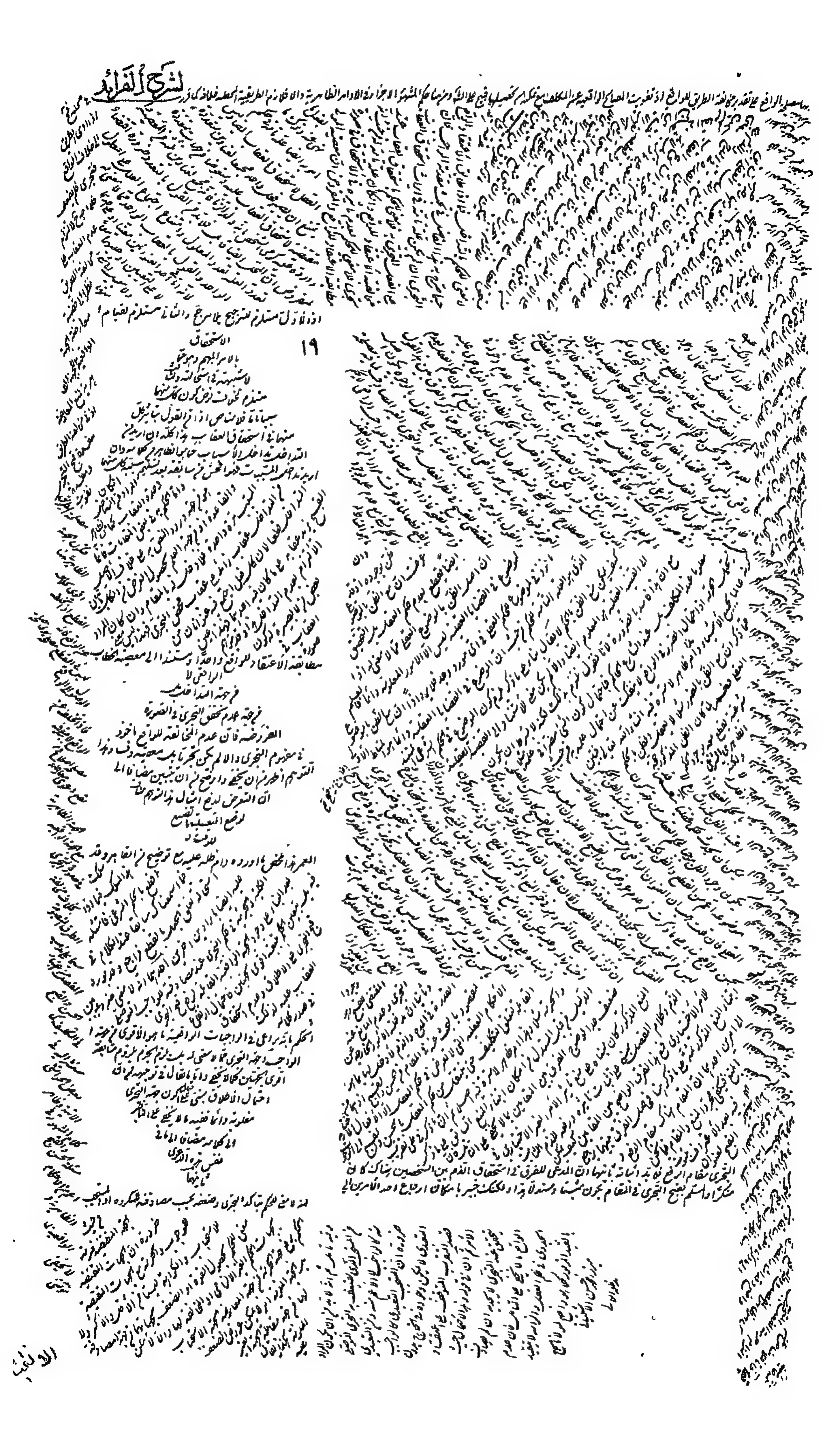
وهذا هو المختار للاستاد العلامة من بين الوجوه وفاقا لجمع من

المحققين
فلذا ذكر ذا من ظلم
ان التجري لو سلم انه
ليس علة تامة للقبح كالظلم فلا اقل
من ان يكون مقتضيا له كالكذب فجعله
مما لا يقتضي بالنظر الى ذاته شيئا مما لا وجه له
فاذا ثبت كونه مقتضيا للقبح في نظر العقل فلا معنى للحكم
بعدم قبحه في مورد الا بانضمام ما يتدارك به قبحه من الحسن الفائق

...

سقط ايضا ان صادف اعتقاده في الاول وجبا تحصيليا
وفي الثاني حراما تحصيليا بحكم العقل بحسن الاتيان به على التقدير
الاول وقبحه على التقدير الثاني على تقدير العلم بعنوانهما المقتضي
لهما في نظره ولا يعقل اتصاف العنوان الواقعي حتى يكون وجوده
الواقعي رافعا لقبح التجري بل مقيد بعدم الحسن الفائق مع وجوده
في المعلوم عدم عروض الحسن للعنوان الواقعي الا مع العلم به اذا
الحسن من مقولة الحكم والانشاء للعقل كما عرفت فلا واقعية له ليس
صالحا للحسن لقبح في قبيل المصلحة المفسدة حتى يكون وجودهما الواقعي
تابعا لوجود ما هو الموضوع لهما واقعا فاذا قطع العبد بوجوب قتل شخص
وان المولى امر بقتله من جهة قطعه بكونه كافرا او عدوا للمولى فتجرى
ولم يقتله مع مصادفة قطعه لمن يحرم قتله من المؤمنين او الانبياء فلا
معنى للحكم بارتفاع قبح التجري من جهة هذه المصادفة التي
لا يترتب عليها اثر ولذا التزم الخصم بانه لو قتله
كان معذورا ضرورة ان معذوريته
تستجمع الاتيان عدم حرمته
والا فلا معنى للحكم
بالعذر

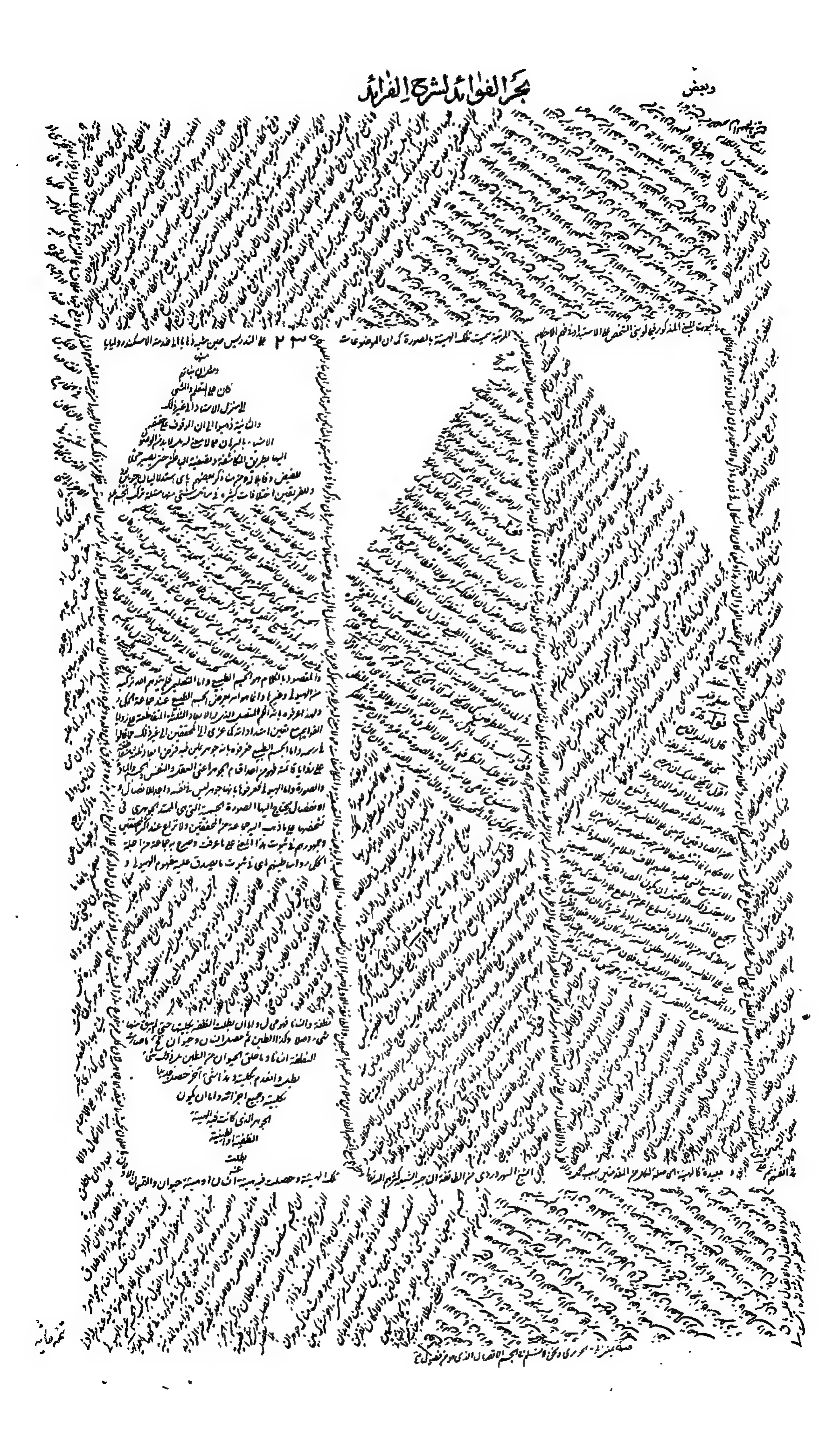
فكيف قتل المؤمن من جهة كونه مجهول العنوان لا يمكن ان يتصف بحسن جهة

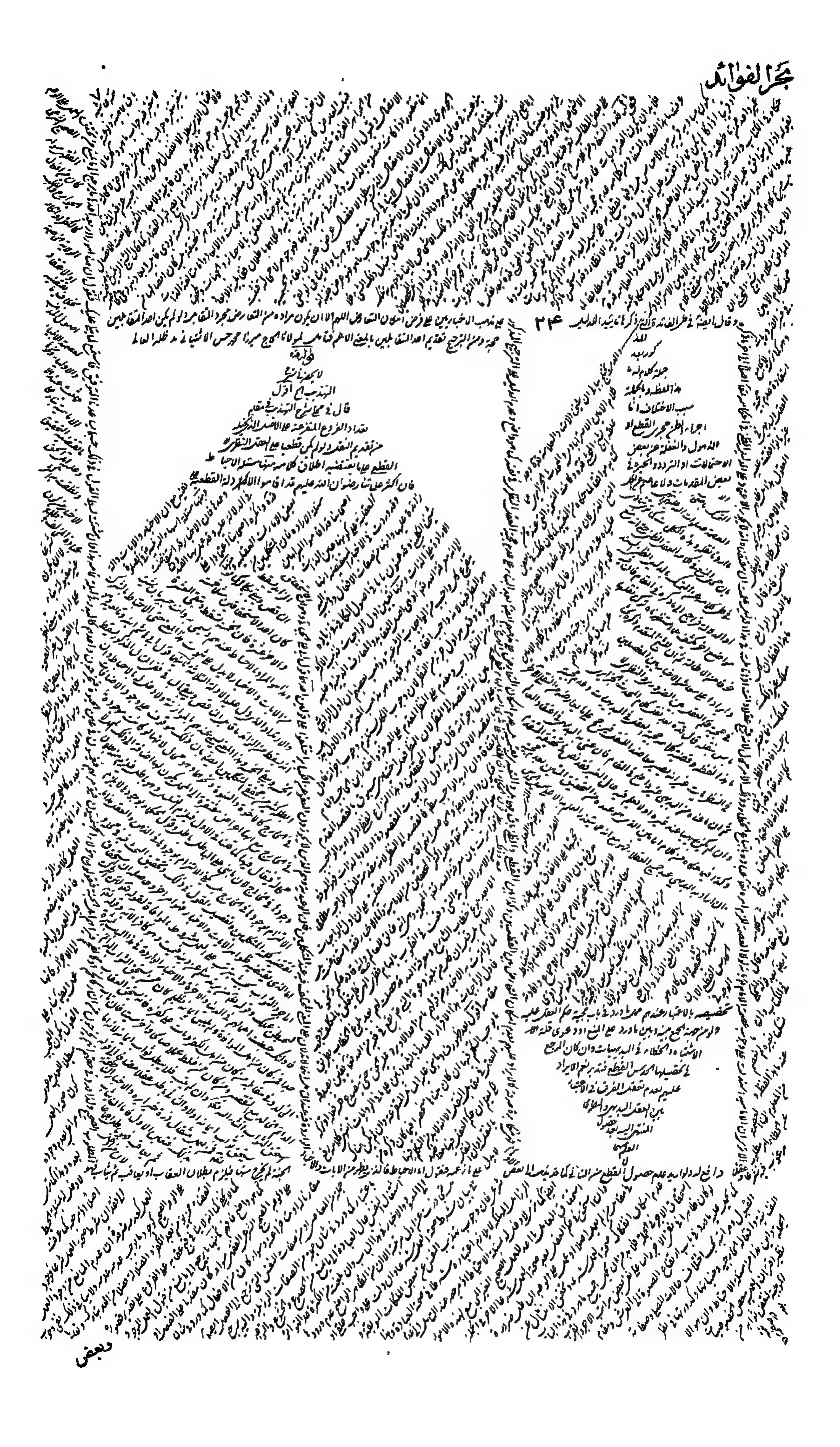


لا نقياد لله تعالى فانه يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة وثانيا انه لو سلم انه لا امتناع في ان يعرض له جهة محسنة لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة وليس مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح الا بملاحظة ما يتحقق في ضمنه وبعبارة اخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضيا له كالكذب وليس من قبيل الافعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في نفسها حسنها ولا قبحها وحينئذ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي ومن المعلوم ان ترك قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الامور التي تتصف بحسن او قبح للجهل بكونه قتل مؤمن ولذا اعترف في كلامه بانه لو قتله كان معذورا فاذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن او قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض امره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره فانه لا اشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن ودعوى ان الفعل الذي يتحقق به التجري وان لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع ان يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بان يرفعه الا ان نقول بعدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم وهو محل نظر بل منع وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري مدفوعة مضافا الى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتأمل بان العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بان ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يصرفهما الى المصلحة اذا جهل الفاعل بذلك ثم انه ذكر هذا القائل في بعض كلماته ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام اذ مع كون التجري عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل ان اريد به وحدة العقاب فانه ترجيح بلا مرجح وسيجيء في الرواية ان على الراضي اثما وعلى الداخل اثمين وان اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري فهذا ليس تداخلا لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه احدهما والتحقيق انه لا فرق في قبح التجري بين موارده وان المتجري لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته وجرأته واما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى في ضمنه ففيه اشكال كما اعترف به الشهيد قدس سره فيما ياتي من كلامه نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد الى المعصية فالمصرح به في الاخبار الكثيرة العفو عنه وان كان يظهر من اخبار اخر العقاب على القصد ايضا مثل قوله صلوات الله عليه

بنية الكافر شر من عمله وقوله انما يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل خلود اهل النار في
النار وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية
والطاعة لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار
قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على
فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن وفحوى ما دل على ان الرضا
بفعل كفعله مثل ما عم الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم الدخول
ويؤيده قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وما ورد من ان من رضي بفعل
فقد لزمه وان لم يفعل وما ورد في تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين من ان نسبة القتل الى
المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير لرضاهم بفعلهم ويؤيده قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها
للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في
الذين آمنوا لهم عذاب اليم ويمكن حمل الاخبار الاول على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار
الاخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره او يحمل الاول على من اكتفى بمجرد القصد
والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم
حيث عممه بعض الاساطين لاعانة نفسه على الحرام ولعله لتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية
ثم اعلم مما ذكرنا ان التجري على اقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية او قلتها احدها مجرد القصد
الى المعصية والثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد
كونه معصية والرابع التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء تحقق المعصية به والخامس التلبس به لعدم
المبالاة بمصادفة الحرام والسادس التلبس به رجاء ان لا يكون معصية وخوف كونها معصية ويشترط
في صدق التجري في الثلاثة الاخيرة عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة
الوجوبية او التحريمية والا لم يتحقق احتمال المعصية وان تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي
كما في موارد اصالة البراءة واستصحابها ثم ان الاقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق
الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرأته وسوء سريرته وانما الكلام في تحقق العصيان بالفعل
المتحقق في ضمنه التجري وعليك بالتأمل في كل من الاقسام قال الشهيد قدس سره في القواعد لا
يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى
المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر من انها لما لم يصادف المعصية

صفات كثيرة مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومنه لا لدلالتها على انهماكه في الحرمة وجرأته على المعاصي وقد
ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح تشبها بشرب المسكر فعل حراما ولعله ليس لمجرد النية بل بانضمام
فعل الجوارح ويتصور محل النظر في صور منها ما لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان
انها زوجته او امته ومنها ما لو وطئ زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرة ومنها ما لو هجم على طعام
بيد غيره فاكله فتبين انه ملكه ومنها ما لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكه ومنها ما اذا قتل نفسا
بظن انها معصوم فبانت مهدورة وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي ذلك لدلالته على
عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما
تحكم وتخرص على الغيب انتهى **الثاني** انك قد عرفت انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا
بين اسباب العلم وينسب الى غير واحد من اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات
العقلية القطعية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون الى شيء منها
فان ارادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف
ولو امكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل
وان ارادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط و
الاشتباه فيها فلو سلم ذلك واغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الادلة
الشرعية فله وجه وحينئذ فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك لتقصيره
في مقدمات التحصيل الا ان الشأن في ثبوت كثرة الخطأ ازيد مما يقع في فهم المطالب من الادلة
الشرعية وقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الاسترابادي في فوائده المدنية
قال في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين
قال الدليل التاسع (السابع ظ) مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم
النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر
ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الافكار والسبب في ذلك
ان الخطأ في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطأ من جهة الصورة لا يقع من
العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطأ من جهة المادة
لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس
ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية





وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة

الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك

والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة اذ

اقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الاقيسة تقسيم المواد على وجه كلي الى اقسام وليست في المنطق

قاعدة بها يعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة

تكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين

العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل

الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت انما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة الى المقدمة

النقلية الظنية او القطعية ومن الواضحات لما ذكرناه من ان ليس في المنطق قانون يعصم من الخطأ

في مادة الفكر ان المشائيين ادعوا البداهة في ان تفريق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث

لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما

للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من المقدمة

الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم

عنه انتهى كلامه والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون

مباديه قريبة من الاحساس اذا لم يتوافق عليه العقول وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه

منهم السيد المحدث الجزائري قدس سره في اوائل شرح التهذيب على ما حكي عنه قال بعد ذكر كلام

المحدث المتقدم بطوله وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في

الاصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسئلة من المسائل قلت اما البديهيات فهي له وحده و

هو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارض

هو والنقل فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا

اصل يبتني عليه مسائل كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة اقول لا يحضرني شرح التهذيب حتى الاحظ

ما فرع على ذلك فليت شعري اذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول

القطع او الظن من الدليل النقلي على خلافه وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي

كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع وممن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني

في مقدمات الحدائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه الا انه صرح

بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته الشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا مدخل للعقل

في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم لقصور العقل

المذكور عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان

كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فلا ريب

في صحة العمل به والا فان لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك فان عارضه دليل عقلي آخر فان

تايد احدهما بنقلي كان الترجيح للمتايد بالدليل النقلي والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان

تايد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات

والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي

بقول مطلق اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من

حجج الملك العلام وان شذ وجوده في الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال انتهى ولا ادري كيف

جعل الدليل النقلي في الاحكام النظرية مقدما على ما هو في البداهة من قبيل الواحد نصف الاثنين

مع ان ضروريات الدين والمذهب لم يزد في البداهة على ذلك والعجب مما ذكره في الترجيح عند

تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين واي دليل على الترجيح المذكور واعجب

من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح مع انه لا اشكال في تساقطهما وفي

في تقديم النقلي على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الاوهام مع ان العلم بوجود الصانع جل

ذكره اما ان يحصل من هذا العقل الفطري او ممادونه من العقليات البديهية بل النظريات

المنتهية الى البداهة والذي يقتضيه النظر انه كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز ان

يعارضه دليل نقلي وان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تاويله ان لم يمكن طرحه وكلما حصل

القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زمانا فلا

يجوز ان يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر ولو حصل منه

صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة لكن هذا لا يتاتى في العقلي البديهي من قبيل

الواحد نصف الاثنين ولا في الفطري الخالي عن شوائب الاوهام فلا بد في موارده من

التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه لان الادلة القطعية النظرية في النقليات مضبوطة

محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي او الفطري فان قلت لعل نظر هؤلاء في ذلك الى

ما يستفاد من الاخبار مثل قولهم عليهم السلام حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا وقولهم لو

قوله قده فلا يجوز ان يعارضه دليل نقلي وان وجد ما ظاهره اقول

المراد منه

عدم الجواز عدم

الامكان كما ان المراد منه

الظهور في قوله ما ظاهره المعارضة

الظهور النوعي بحسب اقتضاء وضع اللفظ

مع قطع النظر عن ملاحظة الدليل العقلي القطعي

الموجود في المسئلة على خلافه ضرورة انه لا يبقى ظهور مع

قيام القرينة القطعية على خلاف اصالة الحقيقة ولو في

ومنهنا ذكروا ان اصالة الحقيقة والظهور من الاصول التعليقية

قول الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين على حدوث العالم

زمانا بمعنى المتقدم فيمنع حصول القطع من البرهان المزبور

على خلافه فان امكن الجواب التفصيلي عنه بان

العلة هي ارادة البارئ تعالى شانه و

هي وان رجعت الى صفة الذات

وهي العلم بالاصلح الا

ان المصلحة

اقتضت تاخير الايجاد وتكوين عالم الخلق والا تعارضت الوجودات

السابقة والمتاخرة بالحس ووجدت جميع اجزاء العالم مع الذات

لكن انها موجودة باسرها بالوجود العلمي بوجود الذات فتامل فهو والا

عجزنا عن الجواب التفصيلي فنقول بعد العلم بالحدوث انا

نعلم اجمالا ببطلان بعض مقدمات البرهان وان لم نقدر على

تمييز الباطل عن غيره كما يقال بعد العلم بالامر بين الامرين في رد ما

اقاموه على الجبر بان الممكن حال عدم وجود علته ممتنع الوجود وبعده واجب

الوجود فينتهي الى علة العلل لا محالة فيلزم الجبر بان ما ذكروه شبهة

في مقابل البداهة التي اقتضت الاختيار مضافا الى الجواب التفصيلي

 يريد التنويع بالنسبة الى وجوب الامتثال وعدم الامتثال لا التعميم بالنسبة الى جميع الاحكام الخمسة وان ثبت جميعها تابع للعلم الى هنا لبعض مع ان فيه ما فيه ومن هنا قد يحمل على ظاهره ولزوم سلامة ما ظهر عندنا لا يوجب التصرف في ظاهر كلام الاخباريين اذ ليس هذا المحظور اعظم من محظور نفي حجية الخبر في الجملة في كلام غير واحد منهم بحيث لا يمكن حمله على ما افاده وفرض تعارض القطعين في كلامهم فتأمل

لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون

اعماله بدلالته فوالية ما كان له على الله ثواب جوابهم من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا

وكذا الى غير ذلك مع ان الواجب علينا هو امتثال احكام الله تعالى التي بلغها الحجة فكل حكم لم

يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله عنه فان معنى سكوته

عنه عدم امر اوليائه بتبليغه وح فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وان كان

مطابقا للواقع كما يشهد به تصريح الامام بنفي الثواب على التصدق بجميع المال مع القطع بكونه

محبوبا ومرضيا عند الله ووجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري السليم على

الدليل النقلي ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل وانه حجة باطنية وانه مما يعبد به الرحمن و

يكتسب به الجنان ونحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم ايضا حجة من الحجج فالحكم المنكشف به حكم

بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل كما ان الشرع عقل من خارج ومما يشير الى ما ذكرنا

من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل

ما لفظه ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء او تركه او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته

او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما

من اي طريق كان انتهى موضع الحاجة قلت اولا نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب اطاعة حكم الله

سبحانه كيف والعقل بعد ما عرف ان الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب

اطاعة الله لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ ودعوى استفادة ذلك من الاخبار ممنوعة فان المقصود

من امثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية

على ما كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالاقيسة والاستحسانات من غير مراجعة حجج الله

بل في مقابلهم والا فادراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع

بينهما في غاية الندرة بل لا نعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الاخبار الكثيرة مع

ان ظاهرها ينفي حكومة العقل ولو مع عدم المعارض وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من ان دين الله

لا يصاب بالعقول واما نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به بدلالة ولي الله فلو

ابقي على ظاهره يدل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام مع اعترافه

بانه حجة من حجج الملك العلام فلا بد من حمله على التصدقات الغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين

لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب في المخالف على المخالف كما في تصدق فنا على

ت لموا على حجيته مع عدم المعارض على ما عرفت اما تحمله على التصدق الغير المقرون بالتقرب واما تحمله على التحبيط بمعنى بطلان التصدق كما هو مرجح كون الولاية شرطا في صحة الاعمال لامتناه المعروف كما تيسر امر العبارة في باب التطراد على غير ذلك من الوجوه هذا كله على تقدير ظهور الرواية في نفي الثواب اصلا رأسا ويمكن حملها على احتطة ما ورد في اعمال

حيث المثبت فمنقص من كون اجرا للمتوسم نظر الى اصدور ما من طينته المخلوطة بطينة المخالف على نفي الثواب بالنسبة الى العمل فقط فعلى هذا لا يلزم منه ما ذكر

فمراد الشيعة لاجل محبتهم لامير المؤمنين عم وبغضهم لاعدائه او على ان المراد حبط ثواب التصدق من اجل المعرفة لولى الله تعالى او على غير ذلك وثانيا وسلمنا مدخلية تبليغ الحجة فى وجوب الاطاعة لكنا اذا علمنا اجمالا بان حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجة مضافا الى ما ورد من قوله فى خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شئ يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شئ يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم ادركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل واما بواسطة مقدمة عقلية نجزم من ذلك بان ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله عليه فيكون الاطاعة بواسطة الحجة الا ان يدعى ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه فى طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع منهم عم ولو بالواسطة فهو غير واجب الاطاعة وح فلا يجدى مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة عم لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار ومع تسليم ظهورها فهو ايضا من باب تعارض النقل الظنى مع العقل القطعى ولذلك لا فائدة مهمة فى هذه المسئلة اذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول او مطروح نعم الانصاف ان الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام لينتقل منها الى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع فى الخطاء كثيرا فى نفس الامر وان لم يحتمل ذلك عند المدرك كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة بمضمون ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شئ ابعد عن دين الله من عقول الناس واوضح من ذلك كله رواية ابان بن تغلب عن الصادق عم قال قلت رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت قطع اصبعين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فقلنا ان الذى جاء به شيطان قال عم مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله عم ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انك اخذتنى بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وهى وان كانت ظاهرة فى توبيخ ابان على رد الرواية الظنية التى سمعها فى العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه او على تعجبه مما حكم به الامام عم من جهة مخالفته لمقتضى القياس الا ان مرجع الكل الى التوبيخ على مراجعة العقل فى استنباط الاحكام فهو توبيخ على المقدمات المفضية الى مخالفة الواقع وقد اشرنا هنا وفى اول المسئلة الى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام

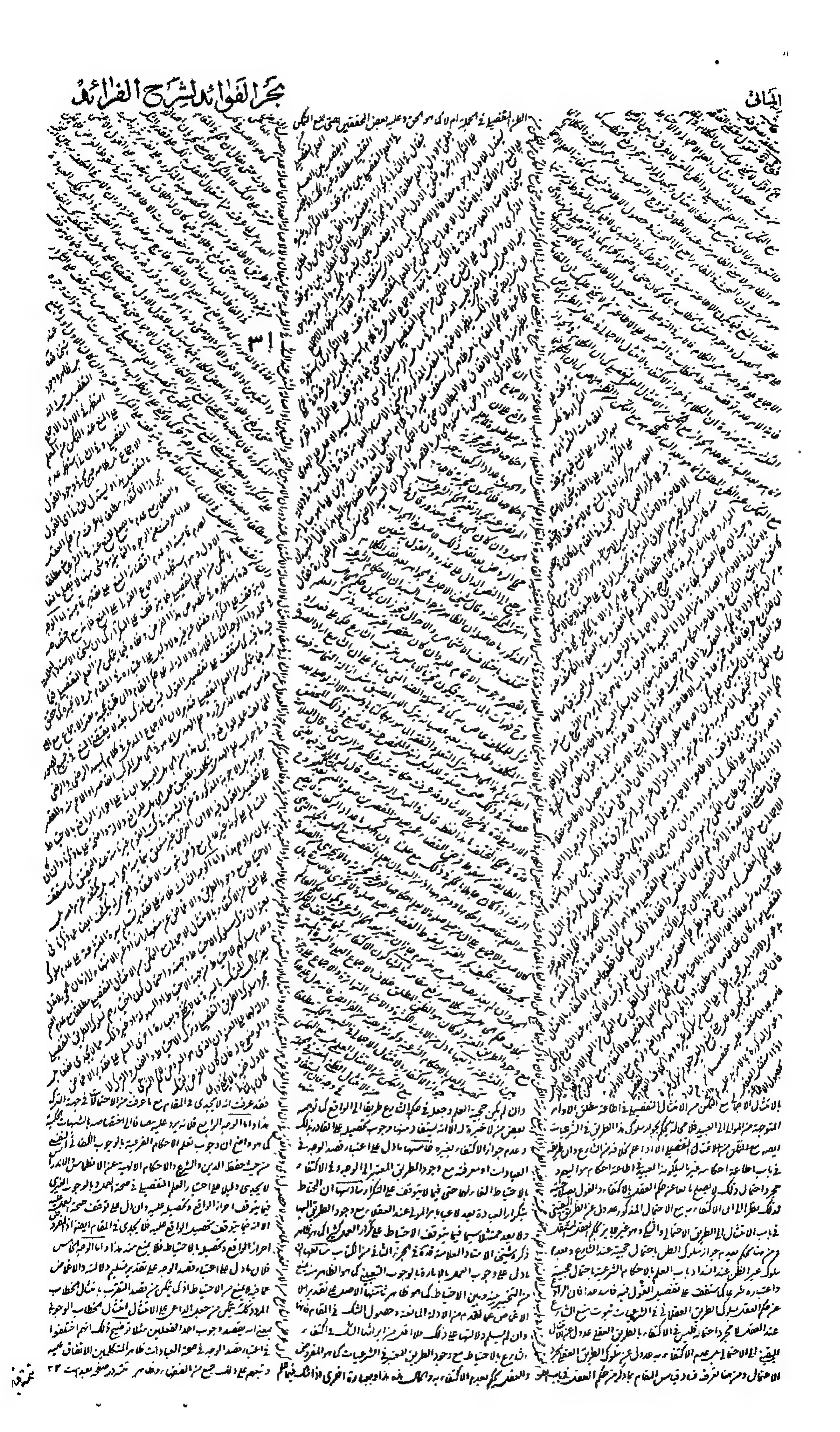
وما يتعلق به

مما ذكره امكان منع الشارع عن العمل بالقطع بجهة من الجهات بالامكان الذاتي في القطاع وغيره بحسب نفس الامر الا ان توجيه هذا المنع الى القطاع انما يصح فيما اذا كان مقتضاه الى التي ذكرها قاطعا المنع في حق القطاع او محتملا ومجوزا لوروده في حقه وان كان بحجية القطع عند الاحتمال ظاهرا لم يثبت المنع فلا تنافي ذ تناقض بين تصحيح النهي في صورة الاحتمال والحكم بحجية القطع في مرحلة الظاهر فتدبر هذا ثم ان مراده من استقلال

٢٩ قوله قد اشتهر في السنة المعاصرين

الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق اللم لان انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية فقد يصير منشأ لطرح الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم واوجب عن ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين فانه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد وقد اشير الى ذلك عند هذا النهي عن الخوض في مسئلة القضاء والقدر وعند نهي بعض اصحابهم ع عن المجادلة في المسائل الكلامية لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ان الوجه في النهي عن الاخير عدم الاطمينان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة فيصير مفحما عند المخالفين ويوجب ذلك وهن المطالب الحقة في نظر اهل الخلاف **الثالث** قد اشتهر في السنة المعاصرين ان قطع القطاع لا اعتبار به ولعل الاصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قده بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطعه او في ظنه فيلغي اعتبارهما في حقه انتهى اقول اما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه فلان ادلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الاسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم واما قطع من خرج قطعه عن العادة فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الاحكام التي يكون القطع موضوعا لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق لان ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا يشمل هذا قطعا لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم وان اريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقية الى الواقع فان اريد بذلك انه حين قطعه كالشاك فلا شك في ان احكام الشاك وغير العالم لا يجري في حقه وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع الى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم والقاطع بانه صلى ثلثا بالبناء على انه صلى اربعا ونحو ذلك وان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه وتنزيله الى الشك او تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه ولو بان يقال له ان الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفطنه لقطعه بان الله يريد الواقع منه ومن كل احد فهو حق لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل الاموال في الجملة واما فيما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع في القطاع كما

في القطاع كما لا دليل على نفي غيره ولو بني على وجوب ذلك شرعا من حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى لم يفرق ايضا بين القطاع وغيره وان اريد بذلك انه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما اتى به على طبق قطعه فهو حق ايضا في الجملة لان المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد فالماتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع سواء القطاع وغيره وان كان للاعتقاد مدخل فيه كما في امر الشارع بالصلوة الى ما يعتقد كونها قبلة فان قضيته هذا كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه الاعادة وان لم تجب على غيره ثم ان بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقييده بما اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا بانه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وان كان العقل ايضا قد يقطع بعدم المنع الا انه اذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع وانت خبير بانه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه مع فرض كون الآثار آثارا له والعجب ان المعاصر مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده لا تعتمد في معرفة اوامري على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر على ما يصل اليك مني بطريق المشافهة والمراسلة وفساده يظهر مما سبق من اول المسألة الى هنا **الرابع** ان المعلوم اجمالا هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا والكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث اثبات التكليف به وان الحكم المعلوم بالاجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ام هو كالمجهول راسا واخرى في انه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي او الاجمالي المعتبر فهل يكتفي في امتثاله بالموافقة الاجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي ام لا يكتفي به الا مع تعذر العلم التفصيلي فلا يجوز اكرام شخصين احدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل ولا فعل الصلوتين في ثوبين مشتبهين مع امكان الصلوة في ثوب طاهر والكلام من الجهة الاولى يقع فيه من جهتين لان اعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان الاولى حرمة المخالفة القطعية والثانية وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الاول التكلم في المرتبة الاولى ولنقدم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الاجمالي في الامتثال فنقول مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الاجمالي باتيان المكلف به اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الاطاعة ففي غاية الوضوح واما فيما يحتاج الى قصد الاطاعة فالظاهر ايضا تحقق الاطاعة اذا قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون احدهما المامور به ودعوى ان العلم بكون



بالامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي في اطاعة مطلق الاوامر المتوجهة من الموالي الى العبيد فلا محالة يحكم بجواز سلوك هذا الطريق في الشرعيات ايضا مع التمكن من الامتثال التفصيلي الا اذا علم بخلافه من الشارع وان طريقه في باب الاطاعة احكامه غير السلوك العبيد في اطاعة احكام مواليهم ومجرد احتمال ذلك لا يصلح مانعا عن حكم العقل بالاكتفاء والقول بصلاحية ذلك نظرا الى ان الاكتفاء مع الاحتمال المذكور عدول عن الطريق اليقيني في باب الامتثال الى الطريق الاحتمالي والشكي وهو غير جائز بحكم العقل المستقل ومن هنا يحكم بعدم جواز سلوك الظن باحتمال حجيته عند الشارع وعدم سلوك غير الظن عنده في باب العلم بالاحكام الشرعية باحتمال حجيته واعتباره شرعا كما ستقف على تفصيل القول فيه فاسد جدا فان الرادع عن حكم العقل بسلوك الطريق العقلائي في الشرعيات ثبوت منع الشارع عنه عند العقل لا مجرد احتماله فليس في الاكتفاء بالطريق العقلي عدول عن الامتثال اليقيني الى الاحتمالي بل عدم الاكتفاء به عدول عن سلوك الطريق العقلي بمجرد الاحتمال ومن هنا تعرف فساد قياس المقام بما ذكر من حكم العقل في باب الظن

وان لم يكن حجية العلم وجعله في حكايته للشارع طريقا الى الواقع كما توهمه بعض من لا خبرة له الا انه يستفاد منها وجوب تحصيله على القادر بذلك وعدم جواز الاكتفاء بغيره فاسدها ما دل على اعتبار قصد الوجه في العبادات او معرفته مع وجود الطريق المعتبر الى الوجه وفي الاكتفاء بالاحتياط الغاء لها حتى فيما لا يتوقف على التكرار وثانيها ان الاحتياط بتكرار العبادة يعد لاعبا بامر المولى عند العقلاء مع وجود الطريق اليها ولا يعد ممتثلا سيما فيما يتوقف الاحتياط على تكرار العمل كثيرا كما هو ظاهر ذكره شيخنا الاستاد العلامة قده في الجزء الثاني من الكتاب ثالثها ما دل على وجوب العمل بالامارة بالوجوب التعييني كما هو الظاهر منه المنع من التخيير بينه وبين الاحتياط كما هو ظاهر ثم ما منها الاصح بعد ما عرفت من الاغماض عما تقدم من الادلة المانعة وحصول الشك في المقام فالحكم وان لم يسلم دلالتها على ذلك فلا اقل من ايراثها الشك في الاكتفاء الشارع بالاحتياط مع وجود الطريق المعتبر في الشرعيات كما هو المفروض والعقل يحكم بعدم الاكتفاء به والحاصل ان هذا وجه او بعبارة اخرى اذا شك فيما علم

فقد عرفت انه لا يجدي في المقام مع ما عرفت من الاحتمال الا في جهة الترك هذا واما الوجه الرابع فلانه يرد عليه مضافا الى اختصاصه بالشبهات الحكمية كما هو واضح ان وجوب تعلم الاحكام الفرعية بالوجوب الكفائي او النفسي من حيث حفظ الدين والشريعة والاحكام الالهية عن الانطماس والاندراس لا يجدي دليلا على اعتبار العلم التفصيلي في صحة العمل وبالوجوب الغيري فيما يتوقف احراز الواقع وتحصيله عليه وان دل على توقف صحة العمل عليه الا انه فيما يتوقف تحصيل الواقع عليه فلا يجدي في المقام ايضا اذ المفروض احراز الواقع وتحصيله بالاحتياط فلا يمنع منه هذا واما الوجه الخامس فلان ما دل على اعتبار قصد الوجه على تقدير تسليم دلالته والاغماض عما فيه لا يمنع من الاحتياط اذ كما يتمكن من قصد التقرب بامتثال الخطاب المردد كذلك يتمكن من جعل الداعي الى الامتثال امتثال الخطاب الوجوبي بمعنى انه يقصد وجوب احد الفعلين مثلا توضيح ذلك انهم اختلفوا في اعتبار قصد الوجه في صحة العبادات ظاهر المتكلمين الاتفاق عليه وتبعهم على ذلك جمع من الفقهاء

الترتيب يكون قهرياً ولا يتصف بحسن ولا قبح فحصول الاطاعة المتوقفة على الاختيار متوقف على قصد عنوان المأمور به الا لم يكن ترتبه اختيارياً فلا بد من قصده اما بعنوانه التفصيلي فيما علم به كذلك او بعنوانه الاجمالي بقصد ما يشير اليه ويحكي عنه بنحو من انحاء الحكاية كقصد الوجوب الذي هو معلول لذلك العنوان فيما لا يعلم به تفصيلا الا ترى ان المأمور بالتأديب او ضرب يقصد الايذاء مثلا ولم يقصد التأديب اصلا فيترتب عليه التأديب قهراً الا انه لا يكون مطيعاً لهيئة الامر المتوجه اليه من قبل المولى لذا كانت الاطاعة معتبرة في صحة العبادات فلا بد من قصد العنوان المذكور باحد الوجهين هذا وقد يقال في وجه البيع بان العنوان المنطبق على الافعال المعروضة للحكم الشرعي والعقلي لا يعلم بتحققه بدون قصد الفعل بذلك العنوان اذ كثيراً من العناوين يكون ترتبها على الافعال موقوفاً على قصدها كما هو واضح فاذا لا بد من قصدها باحد الوجهين حتى يعلم بتحققها من التحقيق ان اعتبار قصد التقرب والامتثال في العبادات انما هو من جهة تحقق عنوان الواجب وعدم العلم بحصوله وترتبه على وجود الفعل اي نحو كان فيكم بلزوم ايجاده على نحو الامتثال حتى يتحقق معه قصد العنوان المتحقق من حيث كون الامر معلولا له فاذا قصده عند الفعل فقد قصد ذلك العنوان ثم ان الفرق بين هذا الوجه وسابقه مما لا يخفى على المتأمل حيث ان الاول راجع الى عدم كون تحقق عنوان المأمور به اختيارياً مع عدم قصده

الاسناد او مما اقاموه على حجية مطلق الظن كقبح ترجيح المرجوح على الراجح ولزوم دفع الضرر المظنون ونحوهما فعدم دلالته واضح واما دليل الانسداد فلان اقوى ما اقاموه على بطلان الاحتياط الكلي الذي اقتضاه العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في المشتبهات ما دل على نفي الحرج في الشريعة ومن المعلوم ان مقتضاه نفي وجوب الاحتياط وتعيينه لا نفي جوازه ورجحانه بحيث يتوقف عليه فعلا فيكون الاكتفاء بالظن من باب الترخيص في مقام الاحتياط بعد الاعتراف برجحانه هذا او دعوى انه بعد ما ثبت بطلان وجوب الاحتياط بما دل على نفي العسر والحرج فلا يبقى رجحانه لارتفاع الجنس المتحقق في ضمن الفصل بارتفاعه ولا دليل على قيام فصل آخر مقامه فليس هذا نظير تخصيص الطهارة في مورد الحرج حتى يقال برجحانه بعد ارتفاع وجوبها بما دل على رفعها في الشريعة فاسدة اذ حكم العقل برجحان الاحتياط في نفسه ليس تبعاً للحكم بوجوبه اذ كثيراً ما يحكم برجحانه مع عدم وجوبه عنده كما في موارد البراءة ووجود الطريق المعتبر من حيث الخصوص فان العقل يحكم برجحانه بعد تقدمه على الطريق المعتبر مع عدم وجوبه هذا مضافا الى الكفاية بمقتضى حسنه مطلقا في الشرع عبارات من الآيات والاخبار لا يقال هذا انما يستقيم لو كان دليل بطلان الاحتياط عند انسداد باب العلم في اغلب الاحكام الشرعية ما دل على نفي الحكم الحرجي لكنك قد عرفت عدم الاختصاص به اذ مما يدل عليه حكم العقل المستقل ببطلان ما يوجب الاختلال

غيره وان لم يلزم قصده عند العقل فحكم عند التحقيق الرجوع الى البراءة بحسب الاصول العملية اذ مرجع اعتبار تلك الخصوصية الى اعتبارها شرعاً من دون اعتبارها عند العقلاء في باب الاطاعة كما هو المفروض فلا مانع من الرجوع الى قاعدة قبح العقاب من دون وصول بيان من الشارع فيه كما يرجع اليها في جميع ما يكون بيانه من وظيفته بل يمكن ان يقال باستقلال العقل في الحكم بعدم الاعتبار لا من جهة البراءة العقلية بل من جهة عدم مانعية الاحتمال مع استقلال العقل في سلوك الطريق العقلي في باب الاطاعة حسبما عرفت تفصيل القول فيه هذا اذا لم يكن هناك اطلاق يرجع اليه في الشك في القسمين او لا يكون هناك اطلاق فيهما او في خصوص الاول فلا اطلاق فيه والا فيرجع اليه فيه وجوه قد عرفت ان المستفاد من كلام شيخنا الاستاد العلامة قدس سره فيما سيجيء من كلامه الرجوع الى الاطلاق العبادة اطلاق المأمور به ضرورة ان هناك ليس لفظ يوجد باطلاقه غير الهيئة والمادة هذا وقد يتمسك باطلاق ما دل على وجوب الاطاعة من الآيات والاخبار في الموضعين وهو كما ترى اذ ما دل على وجوب الاطاعة ساكت عن كيفية الاطاعة من اعتبارها في سقوط الاوامر وانما هو مسوق لبيان وجوبها او وجوب العقلي الارشادي كما هو واضح فلا تعلق له بمسئلتنا هذه كما انه قد يتمسك في الموضعين باطلاق ما دل

المأتي به مقرباً معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه ممنوعة اذ لا شاهد لها بعد تحقق
الاطاعة بغير ذلك ايضاً فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي باداء العبادات العمل بالاحتياط
وترك تحصيل العلم التفصيلي لكن الظ كما هو المحكي عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء
بالاحتياط اذا توقف على تكرار العبادة بل الظ المحكي عن الحلي في مسئلة الصلوة في الثوبين عدم
جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي وان كان ما ذكره من التعميم ممنوعاً
وح فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق او بجهة القبلة او في ثوب طاهر ان يتوضا
وضوئين يقطع بوقوع احدهما بالماء المطلق او يصلي الى الجهتين يقطع بكون احداهما القبلة او
في ثوبين يقطع بطهارة احدهما لكن الظ من صاحب المدارك التامل بل ترجيح الجواز في المسئلة الاولى
ولعله متامل في الكل اذ لا خصوصية للمسئلة الاولى ولعله متامل اما اذا لم يتوقف الاحتياط
على التكرار كما اذا اتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءاً فالظ عدم ثبوت الاتفاق على المنع
ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي لكن لا يبعد ذهاب المشهور الى ذلك بل ظاهر كلام السيد الرضي
ره في مسئلة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير اخيه السيد المرتضى ره له ثبوت الاجماع على
بطلان صلوة من لا يعلم احكامها هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الاجمالي فهل يلحق
بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر فيقدم على العلم الاجمالي ام لا التحقيق ان يق ان الظن
المذكور ان كان مما لم يثبت اعتباره الا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتاخرين لاثبات
حجية الظن المطلق فلا اشكال في جواز ترك تحصيله والاخذ بالاحتياط اذا لم يتوقف على
التكرار والعجب ممن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ثم يذهب الى عدم صحة عبادة تارك
طريقي الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه
لابطال هذه الشبهة واثبات صحة عبادة المحتاط محل اخر واما لو توقف الاحتياط على التكرار
ففي جواز الاخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به او عدم الجواز وجهان من ان العمل
بالظن المطلق لم يثبت الا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه اما تقديمه على الاحتياط
فلم يدل عليه دليل ومن ان الظاهر ان تكرار العبادة احتياطا في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق
الى الحكم الشرعي ولو كان هو الظن المطلق خلاف السيرة المستمرة بين العلماء مع ان جواز العمل
بالظن اجماعي فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه واعتبار الاعتقاد
التفصيلي ولو كان ظناً وبين تحصيل العلم بتحقق الاطاعة ولو اجمالا الا مع قطع النظر عن الدليل

الخارجي بكون الثاني مقدمًا على الاول في مقام الاطاعة بحكم العقل والعقلاء لكن بعد العلم بجواز الاول والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الاصحاب عن ذلك اطلاقهم اعتبار نية الوجه فالاحوط ترك ذلك وان لم يكن واجبا لان نية الوجه لو قلنا باعتباره فلا نسلمه الا مع العلم بالوجه او الظن الخاص لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه الا بعد جوازه فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط واما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر ان تقديمه على الاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه فالاقوى جواز ترك تحصيل الظن والاخذ بالاحتياط ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد اذا اخذ بالاحتياط وترك التقليد الا انه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعة وان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر ايضا جواز التكرار بل اولوية على الاخذ بالظن الخاص لما تقدم من ان تحصيل الواقع بطريق العلم ولو اجمالا اولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلا وادلة الظنون الخاصة انما دلت على كفايتها عن الواقع لا تعيين العمل بها في مقام الامتثال الا ان شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة بل المشهور بين المتاخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك مضافا الى ما عرفت من مخالفة التكرار للسيرة المستمرة مع امكان ان يقال انه اذا شك بعد القطع بكون داعي الامر هو التعبد بالمأمور به لا حصوله باي وجه اتفق في ان الداعي هو التعبد بايجاده ولو في ضمن امرين او ازيد او التعبد بخصوصه متميزا عن غيره فالاصل عدم سقوط الغرض الداعي الا بالثاني وهذا ليس تقييدا في دليل تلك العبادة حتى يرفع باطلاقه كما لا يخفى وح فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد ارادة التكرار بتحصيل الواقع
يعني حين كون المسئلة ذات وجهين موجب
اولا بظنه المعتبر من التقليد او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصة او المطلقة واتيان الواجب مع نية الوجه ثم الاتيان بالمحتمل الاخر بقصد القربة من جهة الاحتياط وتوهم ان هذا قد يخالف الاحتياط من جهة احتمال كون الواجب ما اتى به بقصد القربة فيكون قد اخل فيه بنية الوجوب مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه اذ لو اتى به بنية الوجوب كان فاسدا قطعا لعدم وجوبه ظاهرا على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر وان شئت قلت ان نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط اجماعا حتى من القائلين باعتبار نية الوجه لان لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغوا ولا اظن احدا يلتزم بذلك عدا السيد ابي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال

في كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي

على كون الامر للوجوب بانه احوط وسياتي ذكره عند الكلام على الاحتياط في طي مقدماته الانسداد **اما المقام الاول** فهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالتفصيلي فقد عرفت ان الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع الى مسئلة البرائة والاحتياط والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي اقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية فنقول ان للعلم الاجمالي صورا كثيرة لان الاجمال الطارى اما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلا كما لو شككنا ان حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلق بالظهر او الجمعة وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين او بذاك واما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه كما لو شك في ان هذا الموضوع المعلوم الكلي او الجزئي تعلق به الوجوب او الحرمة واما من جهة الحكم والمتعلق جميعا مثل انا نعلم ان حكما من الوجوب والتحريم تعلق باحد هذين الموضوعين ثم ان الاشتباه في كل من الثلثة اما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع كما في مثال الظهر والجمعة واما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني والاشتباه في هذا القسم اما في المكلف به كما في الشبهة المحصورة واما في المكلف وطرفا الشبهة في المكلف اما ان يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الخنثى واما ان يكونا احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المني في الثوب المشترك ولا بد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامرين احدهما انك قد عرفت في اول مسئلة اعتبار العلم ان اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقية وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع والكلام هنا في الاول اذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل على جعله موضوعا فان دل على كون العلم التفصيلي داخلا في الموضوع كما لو فرضنا ان الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب الا عما علم تفصيلا نجاسته فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاسة

الثاني انه اذا تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرم مخالفته لما تقدم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلوته بالحدث او بواحد مردد بين الحدث والاستدبار او بين ترك ركن وفعل مبطل او بين فقد شرط من شرائط صلوة نفسه وفقد شرط من شرائط صلوة امامه بناء على اعتبار وجود شرائط الامام في علم المأموم الى غير ذلك وبالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية الا انه قد وقع في الشرع موارد يوهم خلاف ذلك منها ما حكم به بعض فيما

اذا اختلفت الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل من انه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل

فان اطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين

بل ظاهر كلام الشيخ ره القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعي في

الواقعة ومنها حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة او تدريجا فانه قد

يؤدي الى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية فانا نعلم تفصيلا

بطلان البيع في تمام الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز

الارتكاب لم يظهر من كلامه اخراج هذه الصورة ومنها حكم بعض بصحة ائتمام احد واجدي المني في الثوب

المشترك بينهما بالآخر مع ان المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلوته من جهة حدثه او حدث امامه ومنها

حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعياها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما وكذب الآخر فان لازم

ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع انه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال اليه من

مالكه الواقعي ومنها حكمهم فيما لو كان لاحد درهم ولآخر درهمان فتلف احد الدراهم من عند الودعي

ان لصاحب الاثنين واحدا ونصفا وللآخر نصفا فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية

كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله من مالكه الواقعي اليه و

منها ما لو اقر بعين لشخص ثم اقر بها للآخر فانه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها الى الاول فانه

قد يؤدي ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند واحد ويبيعهما بثمن واحد فيعلم عدم انتقال تمام

الثمن اليه لكون بعض مثمنه مال المقر في الواقع ومنها الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه

او مثمنه على وجه يقضي فيه بالتحالف كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا او جارية فان رد

الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمنا للعبد او الجارية

وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم برد الجارية مخالف

للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري ومنها الحكم بانه لو قال احدهما بعتك الجارية بمائة وقال

الآخر وهبتني اياها انهما يتحالفان وترد الجارية الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك

صاحبها الى الآخر الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع فلا بد في هذه الموارد من التزام احد

امور على سبيل منع الخلو احدها كون العلم التفصيلي في كل من اطراف الشبهة موضوعا للحكم بان يقال

ان الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولا فالمشتبهان طاهران في الواقع وكذا المانع للصلوة

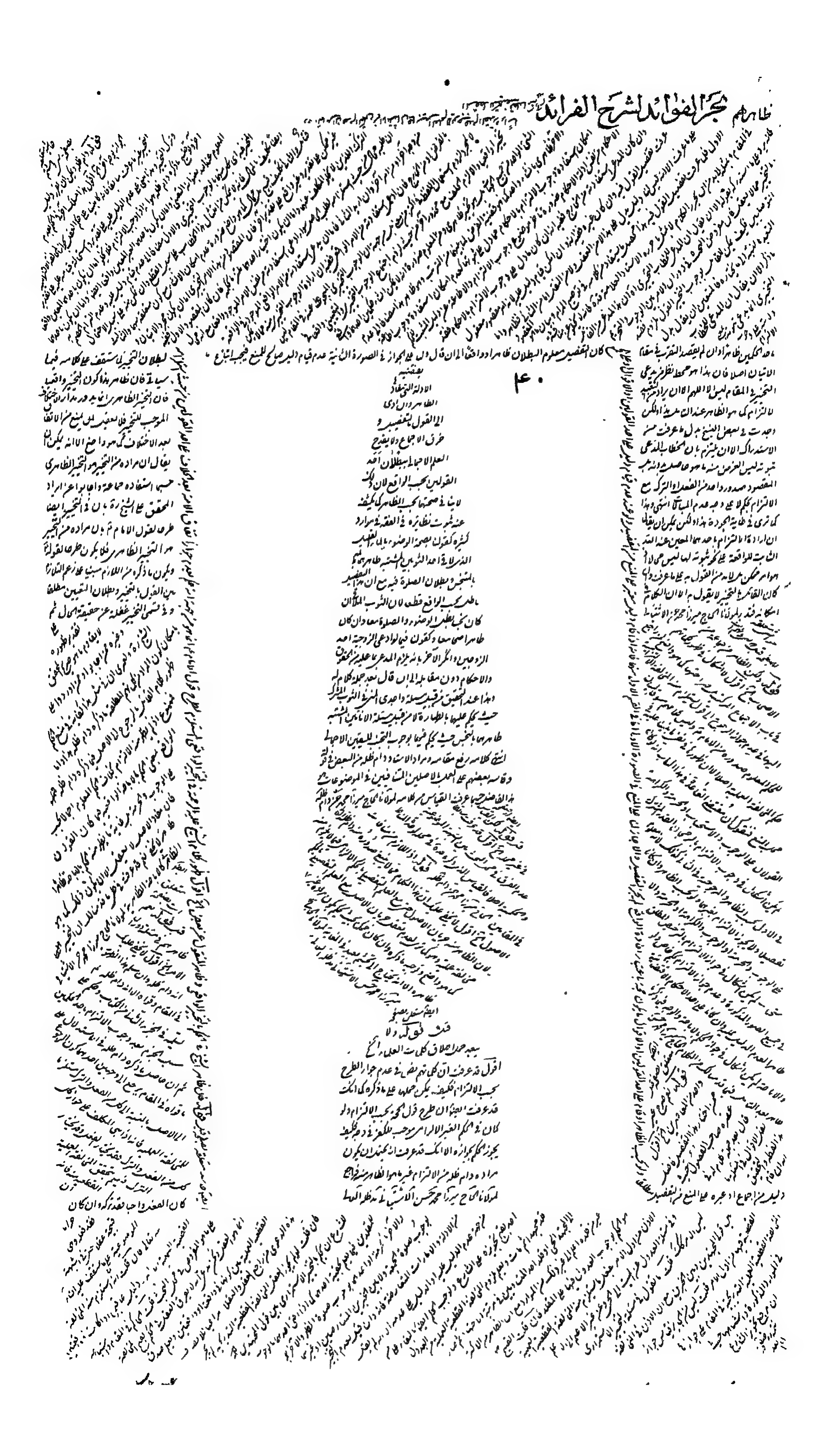
الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص فالمأموم والامام متطهران في الواقع الثاني ان

الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ واقعاً في حق الآخر بان يبني ان من كانت صلوته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه فللآخر الى ان يترتب عليها اثار الصحة الواقعية فيجوز له الايتمام وكذا من حل له اخذ الدر من وصل اليه نصفه اذا لم يعلم كذبه في الدعوى بان استند الى بينة او اقرار او اعتقاد من القرائن فانه يملك هذا النصف في الواقع وكذلك اذا اشترى النصف الآخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع وكذا الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم في مسئلة الصلح ومسئلة التحالف الثالث ان يلتزم بتقييد الاحكام المذكورة بما لم يفض الى العلم التفصيلي بالمخالفة والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً كمسئلة اختلاف الامة على قولين وحمل اخذ المبيع في مسئلة التحالف على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن او انفساخ البيع بالتحالف من اصله او من حينه وكون اخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية وعليك بالتامل في دفع الاشكال عن كل مورد باحد الامور المذكورة فان اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته بما لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه اذا عرفت هذا فلنعد الى حكم مخالفة العلم الاجمالي فنقول مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين احدهما مخالفته من حيث الالتزام كالالتزام باباحة وطي المرأة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها به مع اتحاد زماني الوجوب والحرمة وكالالتزام باباحة موضوع كلي مردد امره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون احدهما المعين تعبدياً يعتبر فيه قصد الامتثال فان المخالفة في المثالين ليس من حيث العمل لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة الفعل الثاني مخالفته من حيث العمل كترك الامرين اللذين يعلم بوجوب احدهما وارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما فان المخالفة هنا من حيث العمل وبعد ذلك فنقول اما المخالفة الغير العملية فالظاهر جوازها في الشبهة الموضوعية والحكمية معاً سواء كان الاشتباه والترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين كطهارة البدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول اما في الشبهة الموضوعية فلان الاصل في الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين فيقال الاصل عدم تعلق الحلف بترك وطيها بوطي هذه وعدم تعلق الحلف بترك وطيها فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب فتحكم بالاباحة لاجل الخروج عن موضوع حكمي التحريم والوجوب فتحكم بالاباحة لاجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة لا لاجل طرحهما وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردد واما الشبهة الحكمية

فلان الاصول الجارية فيهما وان لم يخرج مجريها عن موضوع الحكم الواقعي بل كانت منافية لنفس الحكم كاصالة الاباحة مع العلم بالوجوب او الحرمة فان الاصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لا مخرجة عن موضوعه الا ان الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لا يترتب عليه اثر الا وجوب الاطاعة وحرمة المعصية والمفروض انه لا يلزم من اعمال الاصول مخالفة عملية له ليتحقق المعصية ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لان الالتزام بالاحكام الشرعية الفرعية انما يجب مقدمة للعمل وليست كالاصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل عقلا او نقلا على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع لان الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فهي كالاصول في الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم اعني وجوب الاخذ بحكم الله هذا لكن التحقيق انه لو ثبت هذا التكليف اعني وجوب الاخذ بحكم الله والالتزام مع قطع النظر عن العمل لم تجر الاصول لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطاب التفصيلي اعني وجوب الالتزام بحكم الله وهو غير جائز حتى في الشبهة الموضوعية كما سيجيء فيخرج عن المخالفة الغير العملية فالحق مع فرض عدم الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلا ليس محرما الا من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب شيء فلم يلتزم به المكلف لكنه فعله لا لداعي الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة فالاتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المامور به ولذا قيدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغيرهما علم كون احدهما المعين تعبديا فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين وفرضنا اجراء الاصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون احدهما حكم الشارع والمفروض ايضا عدم مخالفتهما في العمل فلا معصية ولا قبح بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي فملخص الكلام ان المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة ومخالفة الاحكام الفرعية انما هي في العمل ولا عبرة بالالتزام وعدمه ويمكن ان يقرر دليل الجواز بوجه اخصر وهو انه لو وجب الالتزام فان كان باحدهما المعين واقعا فهو تكليف من غير بيان ولا يلتزمه احد وان كان باحدهما على وجه التخيير فهذا لا يمكن ان يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل فلا بد له من خطاب اخر وهو مع انه لا دليل عليه غير معقول لان الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توصليا حصول مضمونه

الفرق في وجوب تصديق الرسول بين الاحكام الواقعية والظاهرية

اعني القيام به او الترك مخيرا وهو حاصل من دون الخطاب التخييري فيكون الخطاب طلبا للحاصل وهو قبيح الا ان يقال ان المدعي لخطاب التخييري انما يدعي ثبوته بان يقصد منه التعبد باحد الحكمين لا مجرد حصول مضمون احد الخطابين الذي هو حاصل فيجب فصح بعدم الدليل فافهم واما دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فلا يثبت الا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه لا الالتزام باحدهما تخييرا عند الشك فافهم لا المعين المردد بين الامر والنهي فلا بد له من خطاب اخر عقلي او نقلي والمفروض عدم ثبوته مع ان ذلك الخطاب حيث فرض كونه توصليا فالغرض منه وهو واحد من الفعل او الترك حاصل بلا تعبد بل المقصود منه صدور واحد من الفعل او الترك مع الالتزام بحكم لا على وجه عدم المبالاة بالحكم المعلوم اجمالا من الشارع والتعبد الى منشأ هذا ولكن الظاهر من جماعة من الاصحاب في مسئلة الاجماع المركب اطلاق القول بالمنع عن الرجوع الى حكم علم عدم كونه حكم الامام عليه السلام في الواقع وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحا لقول الامام عليه السلام نعم صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسئلة فيما اذا اقتضى الاصلان حكمين يعلم بمخالفة احدهما للواقع بجواز العمل بكليهما وقاسه بعضهم على العمل بالاصلين المتنافيين في الموضوعات لكن القياس في غير محله لما تقدم من ان الاصول في الموضوعات حاكمة على ادلة التكليف فان البناء على عدم تحريم المراة لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطيها فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطي من حلف على ترك وطيها وكذا الحكم بعدم وجوب وطيها لاجل البناء على عدم تعلق الحلف على وطيها فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطي من حلف على وطيها وهذا بخلاف الشبهة الحكمية فان الاصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال وليس مخرجا لمجراه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد اذ اللازم من منافاة الاصول لنفس الحكم الواقعي حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام فاذا فرض جواز ذلك لان العقل والنقل لم يدل الا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا عن اجراء الاصول المتنافية في الواقع ولا يبعد حمل اطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام في مسئلة الاجماع على طرحه من حيث العمل اذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجة فراجع كلماتهم فيما اذا اختلف الامة على قولين ولم يكن مع احدهما دليل فان ظاهر الشيخ رحمه الله الحكم بالتخيير الواقعي وظاهر المنقول عن بعض طرحهما والرجوع الى الاصل ولا ريب ان في كليهما طرحا للحكم الواقعي لان التخيير الواقعي كالاصل حكم ثالث نعم



كان التفصيل معلوم البطلان ظاهرا وافتى الى ان قال ولا يدل على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام الدليل

بعنقنيه
في الادلة التي مفادها
الظاهر وان ادى
الى القول بالتفصيل و
خرق الاجماع ولا يقدح
العلم الاجمالي ببطلان احد
القولين بحسب الواقع لان ذلك
لاينافي صحتها بحسب الظاهر كما يكشف
عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد
كثيرة كقولك بصحة الوضوء بالمائع الغير
الذي لاقى احد الثوبين المشتبه طاهرهما بالنجس
بالنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل
باطل بحسب الواقع قطعا لان الثوب الملاقى ان
كان نجسا بطل الوضوء والصلوة معا وان كان
طاهرا صحا معا وكقولك فيما لو ادعى الزوجية احد
الزوجين وانكر الآخر بانه يلزم المدعي بما عليه من الحقوق
والاحكام دون ماله الى ان قال بعد جملة كلام له
وهذا عند التحقيق من قبيل مسئلة واجدي المني في الثوب المشترك
حيث يحكم عليهما بالطهارة لا من قبيل مسئلة الانائين المشتبه
طاهرهما بالنجس حيث يحكم فيهما بوجوب التجنب للعلم الاجمالي
انتهى كلامه رفع مقامه ومراد الاستاد دام ظله من البعض في قوله
وقاسه بعضهم على العمل بالاصلين المتنافيين في الموضوعات
هو الفاضل حسبما عرفت القياس من كلامه لمولانا الحاج ميرزا احمد حسن دام ظله

ايضا مستقل بعضه
قلت قوله ولا
يبعد حمل اطلاق كلمات العلماء الخ
اقول قد عرفت ان كلامهم نص في عدم جواز الطرح
بحسب الالتزام والتكليف يمكن حملها على ما ذكره لما انك
قد عرفت ايضا ان طرح قول الحجة بحسب الالتزام ولو
كان في الحكم الغير الالزامي موجب للكفر في وجه تكليف
يجوز الحكم بجوازه الا انك قد عرفت انه يمكن ان يكون
مراده دام ظله من الالتزام غير ما هو الظاهر منه فراجع
لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني دام ظله العالي

لبطلان التخيير لم يستقف على كلامه فيما
سيأتي فان ظاهر هذا كون التخيير واقعيا
فان التخيير الظاهري انما يدور مدار الاختلاف
الموجب للتخيير فلا بعض لمن يمنع من الاتفاق
بعد الاختلاف كما هو واضح الا انه يمكن ان
يقال ان مراده من التخيير هو التخيير الظاهري
حسبما استفاده جماعة واجابوا عن ايراد
المحقق على الشيخ ره بان في التخيير ايضا
طرحا لقول الامام ع بل مراده من التخيير
هو التخيير الظاهري فلا يكون طرحا لقوله ع
ويكون ما ذكره من اللازم مبنيا على زعم التلازم
بين القول بالتخيير وبطلان التعيين مطلقا
وفي تسمية التخيير غفلة عن حقيقة الحال ثم

احد الحكمين ظاهرا وان لم يقصد التقرب في مقام
الاتيان اصلا فان هذا هو محط نظر من يدعي
التخيير في المقام ليس الا اللهم الا ان يراد من التعيين
الالتزام كما هو الظاهر عند التأمل هذا ولكن
وجدت في بعض النسخ بدل ما عرفت من
الاستاد دام ظله الا ان يلتزم بان الخطاب المدعي
ثبوته ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونه بل
المقصود صدوره واحد من الفعل او الترك مع
الالتزام بحكم لا على وجه عدم المبالاة انتهى وهذا
كما ترى في غاية الجودة هذا ولكن يمكن ان يقال
ان ارادة الالتزام باحدهما المعين عنه العقد
الثابت للواقعة على نحو ثبوته لها ليس حكما الا
هو امر ممكن بل لا بد من القول به على ما عرفت وان
كان القائل بالتخيير لا يقول به الا ان الكلام في
امكانه فقد برهن لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الاشتياني

بحر الفوائد لشرح الفرائد

عدم وجوب الاجتناب فيها شرعا من جهة الدليل الوارد ولان البحث في حرمة المخالفة القطعية الثابتة في الشبهة الغير المحصورة ايضا لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن

[illegible]

قوله
ولو قلت
اذا اجريا
اصالة الطهارة
الخ اقول هذا الذي
قد اوجب عليه حفظ الشرع
به سابقا من كون الاصل
في الشبهة الموضوعية مما
على الخطابات الشرعية المتعلقة
باحد المشتبهين لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن
قوله قلت اصالة الطهارة في كل
منها بالخصوص الخ اقول مقتضى ما ذكره
دام ظله يعد تعميم العلم في ادلة الاصول الراجع
لموضوعها بالشك للعلم الاجمالي على ما هو مبنى
الجواب ان يقال ان حيث ان اجراء الاصل في
كل منها انما هو مع قطع النظر عن العلم الاجمالي
احدهما بان يلاحظ كل منها لمجرد بالخصوص واما
ملاحظته فلا ينجز الخطاب بالاجتناب عما علم نجاسته
ولو احد لا قلا بد من الاطاعة والامتثال بنحو من الانحاء
ولو بالموافقة الاحتمالية هذا ولكنك خبير بان ما ذكره
من البيان لا يخلو عن اشكال فان المدعى للطهارة وعدم وجوب
الاجتناب انما هو عن الطهارة الظاهرية لا الواقعية حتى يلزم التناقض
فانا ولو على تقدير تسليم ظهور ادلة الاصول لصورة العلم الاجمالي
لا يمكن لزوم رفع اليد عنه بملاحظة ما ذكرنا من حكم العقل بقبح الاذن
لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الاشتياني دام ظله العالي

[illegible]

في صورة العلم
الاجمالي بالتكليف حتى يكون
حاكما على دليله وليت شعري اذا كان دليل
الاصل مختصا بصورة الشك البدوي فهل يفرق فيه
بين المخالفة الالتزامية والعملية حتى يحكم بتحقق الحكومة بالنسبة
الى احدهما دون الاخرى هذا مضافا الى ما عرفت من عدم
امكان حكومة الاصول على الادلة وان كانت متوافقين
لا من حيث لزوم التناقض بل من الحيثية التي عرفتها
لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الاشتياني دام ظله العالي



ظاهرهم في مسئلة دوران الامر بين الوجوب والتحريم الاتفاق على عدم الرجوع الى الاباحة وان اختلفوا بين قائل بالتخيير وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة والانصاف انه لا يخلو عن قوة لان المخالفة والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعلم كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجا عن قصد اليهما من غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعة وح فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل او الترك اذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد وتعدد الواقعة انما يجدي مع الاذن من الشارع عند كل واقعة كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولي المجتهد تخييرا مستمرا يجوز معه الرجوع عن احدهما الى الآخر واما مع عدمه فالقادر على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلا العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض اما لو التزم باحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت ويمكن استفادة الحكم ايضا من فحوى اخبار التخيير عند التعارض هذا كله في المخالفة القطعية للحكم المعلوم اجمالا من حيث الالتزام بان لا يلتزم به او يلتزم بعدمه في مرحلة الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلك واما المخالفة العملية فان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس وكترك القصر والاتمام في موارد اشتباه الحكم لان ذلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين ووجوب صلوة الظهر قصرا او اتماما وكذا لو قال اكرم زيدا واشتبه بين شخصين فان ترك اكرامهما معصية فان قلت اذا اجرينا اصالة الطهارة في كل من الانائين واخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما بناء على طهارة كل منهما مخالفة لقول الشارع اجتنب عن النجس قلت اصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو واما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته لانه نجس يقينا فلا بد اما من اجتنابهما تحصيلا للموافقة القطعية واما ان يجتنب احدهما فرارا عن المخالفة القطعية على الاختلاف المذكور في محله هذا مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلة الاجتهادية لا معنى له الا رفع حكم ذلك الموضوع فمرجع اصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله اجتنب عن النجس فتم وان كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين كما اذا علمنا بنجاسة هذا المائع او بحرمة هذه المرأة او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان او بوجوب الصلوة عند ذكر النبي ففي المخالفة القطعية ح وجوه احدها الجواز مطلقا لان المردد بين الخمر والاجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه وكذا المردد بين الدعاء والصلوة فان الاطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها الثاني عدم الجواز مطلقا لان مخالفة الشارع قبيحة عقلا مستحقة للذم عليها ولا يعذر فيها الا الجاهل بها الثالث الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة

في الحكم فيجوز في الأول دون الثاني لأن المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حدّ الإحصاء بخلاف الشبهات الحكمية كما يظهر من كلماتهم في مسائل الإجماع المركب وكأن الوجه ما تقدّم من أن الأصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية فإنها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً وقد عرفت ضعف ذلك وأن مرجع الأخبار الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك فيكون الأصل في الموضوع في الأصل الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي إلا أنه حاكم عليه لا معارض له فافهم الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيئين وبين اختلافه كوجوب الشيء وحرمة آخر والوجه في ذلك أن الخطابات في الواجبات الشرعية بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل فترك البعض معصية عرفاً كما لو قال المولى افعل كذا وكذا فإنه بمنزلة افعلها جميعاً فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معيناً أو واحد غير معين عنده نعم في وجوب الموافقة القطعية بالإتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على أن مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية عنه أو يكتفي بأحدهما حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعدّ معصية عندهم وإن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل والأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به وأما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم فقد عرفت أنه يقع تارة في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدي المني وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين كحكم الخنثى المردد بين الذكر والأنثى أما الكلام في الأول فمحصله أن مجرد تردد التكليف المكلف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً إذ العبرة في الإطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل وإن ورد من الشارع أنه يجب الغسل على كل جنب فإن كلا منهما شاك في توجه هذا الخطاب إليه فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير المتوجه إليه نعم لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه الخطاب إليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه ولا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة ليتضح انطباقها على ما تقدم في العلم الإجمالي بالتكليف فمنها حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره بناءً على تحريم إدخال الجنب وإدخال النجاسة الغير المتعدية فإن قلنا إن الدخول والإدخال متحققان بحركة واحدة دخل في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً وإن تردد بين

قوله والأقوى من هذه الوجوه الوجه الثاني أقول لا إشكال في قوة ما ذكره دام ظله لما عرفت من الوجه في توضيحه سابقاً ويعرف فساد الوجه الأول وأما الوجه الثالث فلأن العقل يستقل بوجوب الإطاعة مع العلم الإجمالي مطلقاً وتنجز الخطاب بذلك من غير فرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية وتردد الخطاب إن كان مجدياً لأجدى في كلتا الشبهتين وأما الاستشهاد بالوقوع في الشرع ففاسد جداً لأن موارده لا دخل لها بالفرض فإنها بين ما يكون المخالفة القطعية العملية فيها في حق شخصين كواجدي المني في الثوب المشترك ... أنه لا جدوى في هذا الرجوع بعد البناء على عدم الفرق في حكم العقل بقبح المخالفة القطعية بين الخطاب التفصيلي والخطاب المردد كما عرفت مفصلاً لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني مد ظله العالي

... من الجنب منهما إذ ربما يبنى كل منهما على عدم الالتزام بأحكام الجنابة ويتحقق منهما تطهير الملاقي للمني على تقدير الملاقات وهذا أمر ظاهر لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني دام ظله العالي

كونه من جهة الدخول او الادخال وان جعلناهما متغايرين فى الخارج كما فى الذهن فان جعلنا الدخول والادخال راجعين الى عنوان محرم واحد هو القدر المشترك بين ادخال النفس وادخال الغير كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلى نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس وان جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا دخل فى المخالفة للخطاب المعلوم بالاجمال الذى عرفت فيه الوجوه المتقدمة وكذا من جهة دخول المحمول واستيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول والادخال عليه او فرض عدمهما حيث انه علم اجمالا بصدور احد المحرمين اما دخول المسجد او استيجار جنب للدخول فى المسجد الا ان يقال بان الاستيجار تابع لحكم الاجير فاذا لم يكن هو فى تكليفه محكوما بالجنابة وابيح له الدخول فى المسجد صح استيجاره الغير منهما اقتداء الغير بهما فى صلوة او صلوتين فان قلنا بان عدم جواز الاقتداء من احكام الجنابة الواقعية كان الاقتداء بهما فى صلوة واحدة موجبا للعلم التفصيلى ببطلان الصلوة والاقتداء بهما فى صلوتين من قبيل ارتكاب الانائين والاقتداء باحدهما فى صلوة واحدة كارتكاب احد الانائين وان قلنا انه يكفى فى جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص فى حكم نفسه صح الاقتداء فى صلوة فضلا عن صلوتين لانهما طاهران بالنسبة الى حكم الاقتداء والاقوى هو الاول لان الحدث مانع واقعى لا علمى نعم لا اشكال فى استيجارهما لكنس المسجد فضلا عن استيجار احدهما لان صحة الاستيجار تابع لاباحة الدخول لهما لا للطهارة الواقعية والمفروض اباحته لهما وقس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميزا بين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث الحدث الواقعى وبين الاحكام المتعلقة بالجنب من حيث انه مانع ظاهرى للشخص المتصف به واما الكلام فى الخنثى فيقع تارة فى معاملتها مع غيرها من معلوم الذكورية والانوثية او مجهولهما وحكمها بالنسبة الى التكاليف المختصة بكل من الفريقين وتارة فى معاملة الغير معها وحكم الكل يرجع الى ما ذكرنا فى الاشتباه المتعلق بالمكلف به اما معاملتها مع الغير فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقا للعلم الاجمالى بحرمة نظرها الى احدى الطائفتين فيجتنب عنهما مقدمة وقد يتوهم ان ذلك من باب الخطاب الاجمالى لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث وبالعكس والخنثى شاك فى دخوله فى احد الخطابين والتحقيق هو الاول لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن احدى الطائفتين ومع العلم التفصيلى لا عبرة باجمال الخطاب كما تقدم فى الدخول والادخال فى المسجد لواحدة الثلثة مع انه يمكن ارجاع الخطابين الى خطاب واحد وهو تحريم نظر كل انسان الى كل بالغ لا يماثله فى الذكورية والانوثية عدا من يحرم نكاحه ولكن يمكن ان يقال ان الكف عن النظر الى ما عدا المحارم مشقة عظيمة فلا يجب الاحتياط فيه بل العسر فيه اولى من الشبهة الغير المحصورة او يقال ان رجوع الخطابين الى الخطاب

واحد في حرمة المخالفة القطعية لا في وجوب الموافقة القطعية فافهم وهكذا حكم الخنثى في لباسه حيث

انه يعلم اجمالا بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة او مختصات النساء عليه فيجتنب عنهما

واما حكم ستارته في الصلوة فيجتنب الحرير ويستر جميع بدنه واما حكم الجهر والاخفات فان قلنا بكون

الاخفات في العشائين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بها وان قلنا انه عزيمة لها فالتخيير ان قام الاجماع

على عدم وجوب تكرار الصلوة في حقها وقد يقال بالتخيير مط من جهة ما ورد من ان الجاهل في الجهر والاخفات

معذور وفيه مضافا الى ان النص انما دل على معذورية الجاهل بالنسبة الى لزوم الاعادة لو خالف الواقع

وأين هذا من تخيير الجاهل من اول الامر بينهما بل الجاهل لو جهر او اخفى مترددا بطلت صلوته لوجوب عليه

الرجوع الى العلم او العالم ان الظاهر من الجهل في الاخبار غير هذا الجهل واما تخييره في قضاء الفريضة المنسية

عن الخمس في ثلاثية ورباعية وثنائية فانما هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلث المستلزم لالغاء

الجهر والاخفات بالنسبة اليه فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مط واما معاملة الغير معها

فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة اليها لكونها شبهة في الموضوع والاصل الاباحة وفيه ان عموم

وجوب الغض على المؤمنات الا عن نسائهن او الرجال المذكورين في الاية يدل على وجوب الغض عن

الخنثى ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو في غير النكاح واما التناكح فيحرم بينه وبين غيره قطعا فلا يجوز له تزويج

امرأة لاصالة عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتب الاثر المذكور من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج الا

عن الزوجة وملك اليمين ولا التزويج برجل لاصالة عدم كونه امرأة كما صرح به الشهيد لكن ذكر الشيخ

مسئلة فرض لوارث الخنثى المشكل زوجا او زوجة فافهم هذا تمام الكلام في اعتبار العلم

المقصد الثاني

في الظن والكلام فيه يقع في مقامين احدهما في امكان التعبد به عقلا والثاني في

وقوعه عقلا او شرعا اما الاول فاعلم ان المعروف هو امكانه ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة

في استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فانه استدل على مذهبه بوجهين الاول انه لو

جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اجماعا

الثاني ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس

وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن بل في مطلق الامارة الغير العلمية وان لم يفد الظن واستدل

المشهور على الامكان بانا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال وفي هذا التقرير نظر اذ القطع بعدم لزوم

المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير

حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر هكذا انا لا نجد في عقولنا بعد التامل ما يوجب الاستحالة وهذا

طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان والجواب عن دليله الاول ان الاجماع انما قام على عدم الوقوع لا على الامتناع مع ان عدم الجواز مما ساعد عليه الاجماع الاخبار حتى تعبد بتسليم صحة الملازمة انما هو فيما اذا بني تأسيس الشريعة اصولاً او فروعاً على العمل بخبر الواحد لا مثل ما نحن فيه مما ثبت اصل الدين وجميع فروعه بالادلة القطعية لكن عرض اختفاؤها في الجملة من جهة العوارض واخفاء الظالمين للحق واما دليله الثاني فقد اجيب عنه تارة بالنقض بالامور الكثيرة الغير المفيدة للعلم كالفتوى والبينة واليد بل القطع ايضاً لانه قد يكون جهلاً مركباً واخرى بالحل بانه ان اريد تحريم الحلال الظاهري او عكسه فلا نسلم لزومه وان اريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلم امتناعه والاولى ان يقال انه ان اراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة التي انسد فيها باب العلم بالواقع فلا يعقل المنع عن العمل به فضلاً عن امتناعه اذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع اما ان يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة واما ان لا يكون له فيها حكم كالبهائم والمجانين فعلى الاول فلا مناص عن ارجاعه الى ما لا يفيد العلم من الاصول او الامارات الظنية التي منها الخبر الواحد وعلى الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وقد فر المستدل منها فان التزم ان مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم لان الواجب والحرام ما علم بطلب فعله او تركه قلنا فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام او عكسه وكيف كان فلا نظن بالمستدل ارادة الامتناع في هذا الفرض بل الظاهر انه يدعي الانفتاح لانه اسبق من السيد واتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم ومما ذكرنا ظهر انه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى لان المفروض انسداد باب العلم على المستفتي وليس له شيء ابعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي حتى انه لو تمكن من الظن الاجتهادي فالاكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً فان باب هذا الاحتمال منسد على القاطع وان اراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل بالخبر فنقول ان التعبد بالخبر يتصور على وجهين احدهما ان يجب العمل بالخبر لكونه طريقاً الى الواقع وكاشفاً ظنياً عنه بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض باصابة الواقع فان الامر بالعمل بالظن الخبري او غيره لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع الثاني ان يجب العمل به لاجل انه يحدث فيه بسبب قيام تلك الامارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الامارة للواقع كان يحدث في صلوة الجمعة بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً اما ايجاب العمل بالخبر على الوجه الاول

وما يتعلق به

فهو وان كان في نفسه قبيحًا مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام لكن لا

يمتنع ان يكون الخبر اغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الادلة القطعية التي يستعملها المكلف

للوصول الى الحلال والحرام الواقعيين او يكونان متساويين في نظره من حيث الايصال الى الواقع الا

ان يقال ان هذا يرجع الى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول الى الواقع اذ ليس المراد انسداد

باب الاعتقاد ولو كان جهلا مركبا كما تقدم سابقا فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الوا[قع]

واما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني فلا قبح فيه اصلا كما لا يخفى قال في النهاية في هذا المقام

تبعا للشيخ قده في العدة ان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه

ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي

يجوز كون الفعل عندها مصلحة انتهى موضع الحاجة فان قلت ان هذا انما يوجب التصويب لان

المفروض على هذا ان في صلوة الجمعة التي اخبر [العادل] بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة الواقعية فا[لـ]

لمفسدة الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم اخبار العادل بوجوبها وبعد الاخبار

يضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه

لان الشرط في ايجاب المفسدة لخلوها عن معارضة المصلحة الراجحة فيكون اطلاق الحرام الواقعي

حينئذ بمعنى انه حرام لولا الاخبار لا انه حرام بالفعل ومبغوض واقعا فالموجود بالفعل في هذه الواقعة

عند الشارع ليس الا المحبوبية والوجوب فلا يصح اطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة

بالمصلحة الراجحة عليه ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب من المصلحة

الراجحة والتصويب وان لم ينحصر في هذا المعنى الا ان الظاهر بطلانه ايضا كما اعترف به العلامة في

النهاية في مسئلة التصويب واجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بان ظنية الطريق

لا ينافي قطعية الحكم قلت لو سلم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه واغمضنا النظر عما سيجيء من عدم كون

ذلك تصويبا كان الجواب به عن ابن قبة من جهة انه امر ممكن غير مستحيل وان لم يكن واقعا لاجماع او غيره و

هذا المقدار يكفي في رده الا ان يقال ان كلامه قده بعد الفراغ عن بطلان التصويب كما هو ظاهر استدلاله

وحيث انجر الكلام الى التعبد بالامارات الغير العلمية فنقول في توضيح هذا المرام وان كان خارجا عن

محل الكلام ان ذلك يتصور على وجهين الاول ان يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع فلا

يلاحظ في التعبد بها الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الوا[قع]

كالوام المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق غير ملاحظ في ذلك
الا كون قول الاعراب موصلا الى الواقع دائما او غالبا والامر بالعمل في هذا القسم ليس الا للارشاد
الثاني ان يكون ذلك لمدخلية سلوك الامارة في مصلحة العمل وان خالف الواقع فالغرض ادراك
مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها اما القسم الاول فالوجه فيه لا
يخ من امور احدها كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقة هذه الامارات للواقع وان لم
يعلم بذلك المكلف الثاني كونها في نظر الشارع غالب المطابقة الثالث كونها في نظره اغلب
مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع لكون اكثرها في نظر الشارع جهلا مركبا والوجه الاول
والثالث يوجبان الامر بسلوك الامارة ولو مع تمكن المكلف من الاسباب المفيدة للقطع والثاني
لا يصح الا مع تعذر باب العلم لان تفويت الواقع على المكلف ولو في النادر من دون تداركه بشيء قبيح
واما القسم الثاني فهو على وجوه احدها ان يكون الحكم من اصله تابعا لتلك الامارة بحيث لا يكون في
حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم فيكون الاحكام الواقعية مختصة في
الواقع بالعالمين بها والجاهل مع قطع النظر عن قيام امارة عنده على حكم العالمين لا حكم له او محكوم
بما يعلم الله ان الامارة تؤدي اليه وهذا تصويب باطل عند اهل الصواب من المخطئة وقد تواتر بوجود
الحكم المشترك بين العالم والجاهل الاخبار والآثار الثاني ان يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه
الامارة بمعنى ان لله في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه بحيث
يكون قيام الامارة المخالفة مانعا من فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبة على
مصلحة الواقع فعلي في حق غير الظان بخلافه وشأني في حقه بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن
على خلافه وهذا ايضا كالاول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لان الصفة المزاحمة بصفة
اخرى لا تصير منشأ الحكم فلا يقال للكذب النافع انه قبيح واقعا والفرق بينه وبين الوجه الاول بعد اشتراكهما
في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ان العامل بالامارة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث
في حقه بسبب ظنه حكم نعم كان ظنه مانعا عن المانع وهو الظن بالخلاف الثالث ان لا يكون للامارة
القائمة على الواقعة تاثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل
على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة
عليه واقعا يشتمل على مصلحة فاوجبه الشارع ومعنى ايجاب العمل على الامارة وجوب تطبيق العمل
عليها لا وجوب ايجاد العمل على طبقها اذ قد لا تتضمن الامارة الزاما على المكلف فاذا تضمنت استحباب

شيء او وجوبه تخييرا او اباحة وجب عليه اذا اراد الفعل ان يوقعه على وجه الاستحباب والاباحة

بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما وتلك المصلحة لا بد ان تكون مما يتدارك بها ما يفوت من

مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل مع التمكن من العلم والا كان تفويتا لمصلحة الواقع وهو قبيح كما

عرفت في كلام ابن قبة فان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه الى المصلحة في العمل بالامارة

وترتيب احكام الواقع على مؤداها وبين الوجه السابق الراجع الى كون قيام الامارة سببا لجعل مؤداها

على المكلف مثلا اذا فرضنا قيام الامارة على وجوب صلوة الجمعة مع كون الواجب

في الواقع هي الظهر فان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلوة الظهر فصلوة

الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي فهنا وجوب

واحد واقعا وظاهرا متعلق بصلوة الجمعة وان لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الامر بالعمل بتلك

الامارة قبيحا لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من ادراكه بالعلم فالوجهان مشتركان في اختصاص

الحكم الواقعي بغير من قام عنده الامارة على وجوب صلوة الجمعة فيرجع الوجه الثالث الى الوجه

الثاني وهو كون الامارة سببا لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير وانحصار الحكم في المثال

بوجوب صلوة الجمعة وهو التصويب الباطل قلت اما رجوع الوجه الثالث الى الوجه الثاني

فهو باطل لان مرجع جعل مدلول الامارة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني الى ان صلوة الجمعة

هي الواجب عليه واقعا كالعالم بوجوب صلوة الجمعة فاذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي فاذا

انكشف مخالفة الامارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا الى موضوع آخر كما اذا صار المسافر

بعد فعل صلوة القصر حاضرا اذا قلنا بكفاية السفر في اول الوقت لصحة القصر واقعا ومعنى

وجوب العمل على طبق الامارة الترخيص في ترتيب احكام الواقع على مؤداها من دون ان يحدث في

الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين فاذا

ادت الى وجوب صلوة الجمعة واقعا وجب ترتيب احكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها

الواقعي فان كان في اول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها فاذا فعلها جاز

له فعل النافلة وان حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر لعدم وجوب الظهر

عليه فعلا ورخصته في تركها وان كان في آخر وقتها حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها ثم ان استمر

هذا الحكم الظاهري اعني الترخيص في ترك الظهر الى آخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بكون

ما فعله في اول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف مشتملا على مصلحة يتدارك

بما فات لاجله من مصلحة الظهر لئلا يلزم تفويتنا للواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم ثم ان لم يستمر بل علم بوجوب الظهر في المستقبل بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلوة الجمعة واقعا ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الامر من اول الامر لان المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامري وانما عمل على طبقه عليه ما دامت امارة الوجوب قائمة فاذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب ترتيب ما هو كبرى لهذا المعلوم اعني وجوب الاتيان بالظهر ونقض اثار وجوب صلوة الجمعة الا ما فات منها فقد تقدم ان حكم الشارع بالعمل بمؤدى مفسدة فواته متداركة الحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر فقد تقدم ان حكم الشارع بالعمل بمؤدى الامارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الاخير لابد ان يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر ثم ان قلنا ان القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوات الواجب من حيث ان فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه لان الواجب وان ترك الا ان مصلحته متداركة فلا يصدق على هذا الترك الفوت وان قلنا انه متفرع على مجرد ترك الواجب وجب هنا لفرض العلم بترك صلوة الظهر مع وجوبها عليه واقعا الا ان يقال ان غاية ما يلزم في المقام هي المصلحة في معذورية الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الامر على المكلفين ولا ينافي ذلك صدق الفوت فافهم ثم لا تحمل ما ذكرناه في تمهيد المقدمة من فرع مسئلة التصويب المخطئة لزوم الاعادة للصلوة بظن القبلة وعدمه وان كان في تمثيل الموضوعات محل نظر فتلخص من ذلك ان ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعة مشتملا على مصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الواجب معه يسقط عن الوجوب ممنوع لان فعل الجمعة قد لا يستلزم الا ترك الظهر في بعض اجزاء وقته فالعمل على الامارة معناه الاذن في الدخول فيها بقصد الوجوب والدخول في التطوع بعد فعلها نعم يجب في الحكم بجواز فعل النافلة اشتماله على مصلحة يتدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليلها الفريضة الواقعية المأذون في تركها ظاهرا والا كان جواز التطوع في وقت الفريضة ولو اشتمل دليلها الفريضة الواقعية المأذون في تلك الحال حكما واقعيا لا ظاهريا واما قوله انه مع تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع ايضا اذ قد يترتب على وجوبه واقعا حكم شرعي وان تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل اخر كوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا وبالجملة فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر بالعمل بالامارة القائمة على الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمرو فكما ان الامر بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل

ومنها ما قال في الانبعاث على المصلحة السهلة والمصلحة المذكورة كما ترى لا تمنع من صدق فوت مصلحة نفس الواجب في مورد حكم لغير الامارة للواقع فيمكن ان يقال على هذا لكون مقتضى القاعدة وجوب القضاء على تقدير ترتبه على الفوت

الا ان يقال سقوطه عقلا بحصول الغرض بتدارك القضي من اشكال تفويت المصلحة بالالتزام بالتدارك بمصلحة السلوك اولا

نفس الموضوع وانما يوجب جعل احكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الامارة قائمة عليه فاذا فقدت الامارة القائمة عليه فاذا فقدت الامارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع احكام عدم ذلك الموضوع من اول الامر فكان الامر بالعمل على الامارة القائمة على الحكم وحاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الامارة حكما واقعيا والحكم بتحققه واقعا عند قيام الامارة وبين الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالامارة كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الامارة واما توهم ان مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الامارة الى التصويب الباطل نظرا الى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي يكون في فوتها المفسدة ففيه منع كون هذا تصويبا كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقا اليه والتعبد بترتيب اثاره في الظاهر بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة واما ما ذكر من ان الحكم الواقعي اذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة العمل على طبق الامارة فلو بقي في الواقع كان حكما بلا صفة والا ثبت انتفاء الحكم في الواقع وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشيء في الواقع واجبا وقامت امارة على تحريمه فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة وان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي ففيه ان المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الامارة ويتعلق به العلم او الظن وامر السفراء بتبليغه وان لم يلزم امتثاله فعلا في حق من قامت عنده امارة على خلافه الا انه يكفي في كونه حكمه الواقعي انه لا يعذر فيه اذا كان عالما به او جاهلا مقصرا والرخصة في تركه عقلا كما في الجاهل القاصر او شرعا كمن قامت عنده امارة معتبرة على خلافه وقد ما ذكرنا يظهر حال الامارة على الموضوعات الخارجية فانها من القسم الثالث والحاصل ان المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين ولا بعدم قيام الامارة على خلافها لها اثار عقلية وشرعية تترتب عليها عند العلم بها او قيام امارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع نعم هذه ليست احكاما فعلية بمجرد وجودها الواقعي وتلخص من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة الغير العلمية ممنوع على اطلاقه وانما يقبح اذا ورد التعبد على بعض الوجوه كما تقدم تفصيل ذلك ثم انه ربما ينسب الى بعض ايجاب التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة على الله تعالى بمعنى قبح تركه منه في مقابل قول ابن قبة فان اراد به وجوب امضاء حكم العقل بالعمل به عند

التمكن من العلم وبقاء التكليف فحسن وان اراد وجوب العمل بالخصوص فى حال الانسداد فممنوع
اذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم انما يجب عليه اذا لم يكن هنا طريق عقلى وهو الظن
الا ان يكون لبعض الظنون فى نظره خصوصية وان اراد حكم صورة الانفتاح فان اراد وجوب
التعبد بالخبر المبنى فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه قطعا وان اراد وجوب التعبد به تخييرا
فهو مما لا يدركه العقل اذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة فى الامارة يتدارك بها مصلحة الواقع
التى تفوت بالعمل بالامارة اللهم الا ان يكون فى تحصيل العلم حرج يلزم فى العقل رفع الحاجة بنصب
امارة هى اقرب من غيرها الى الواقع او اصح فى نظر الشارع من غيره فى مقام البدلية عن الواقع والا
فيكفى امضاؤه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير
العلم وعدم القبح فيه ولا فى تركه فيقع الكلام فى المقام الثانى فى وقوع التعبد به فى الاحكام الشرعية
مطلقا او فى الجملة وقبل الخوض فى ذلك لا بد من تأسيس الاصل الذى يكون عليه المعول عند عدم الدليل
على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا او فى الجملة فنقول التعبد بالظن الذى لم يدل دليل على وقوع التعبد
به محرم بالادلة الاربعة ويكفى من الكتاب قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون دل على
ان ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء ومن السنة قوله عم فى عداد القضاة
من اهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهانى فى بعض رسائله
من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من
قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان عن جهل مع التقصير نعم قد يتوهم متوهم ان الاحتياط
من هذا القبيل وهو غلط واضح اذ فرق بين الالتزام بشىء من قبل المولى على انه منه مع عدم العلم بانه
منه وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه او رجاء كونه منه وشتان ما بينهما لان العقل يستقل
بقبح الاول وحسن الثانى والحاصل ان المحرم هو العمل بغير العلم متعبدا به ومتدينا به واما العمل به من
دون تعبد بمقتضاه فان كان لرجاء ادراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر ولم يثبت
من دليل آخر وجوب العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة فان الاتيان بالفعل
محرم وان لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به وان لم يكن لرجاء ادراك الواقع فان لزم منه طرح
اصل دل الدليل على وجوب الاخذ به حتى يعلم خلافه كان محرما ايضا لان فيه طرحا للاصل الواجب
العمل كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم وان لم يلزم منه ذلك جاز العمل
كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب فان الالتزام بطرف الوجوب لا على انه حكم الله المعين جائز

لكن في تسمية هذا عملا بالظن مسامحة وكذا في تسمية الاخذ به من باب الاحتياط وبالجملة فالعمل
بالظن اذا لم يصادف الاحتياط محرم اذا وقع على وجه التعبد والتدين سواء استلزم طرح الاصل
او الدليل الموجود في مقابله ام لا واذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم اذا استلزم طرح ما
يقابله من الاصول والادلة المعلوم وجوب العمل بها هذا وقد يقرر الاصل هنا بوجوه اخر منها ان
الاصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وايجاب العمل به وفيه ان الاصل وان كان ذلك الا انه لا
يترتب على مقتضاه شيء فان حرمة العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير
حاجة الى احراز عدم وروده التعبد به ليحتاج في ذلك الى الاصل ثم اثبات الحرمة والحاصل ان اصل
عدم الحادث انما يحتاج اليها في الاحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث واما الحكم المترتب على
عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج الى احراز عدمه بحكم الاصل وهذا
نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ فانه لا يحتاج في اجرائها الى اجراء اصالة
عدم فراغ الذمة بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فافهم ومنها ان الاصل هي اباحة العمل بالظن لانها
الاصل في الاشياء حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي وفيه على تقدير صدق النسبة اولا
ان اباحة التعبد بالظن غير معقول اذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا الى بدل غاية الامر التخيير بين
التعبد بالظن والتعبد بالاصل او الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع اليه
لولا الظن هنا فغاية الامر وجوب التعبد به او بالظن تخييرا فلا معنى للاباحة التي هي
الاصل في الاشياء وثانيا ان اصالة الاباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه وقد عرفت
استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع ومنها ان الامر في المقام
دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه التخيير او ترجيح جانب التحريم بناء على ان دفع المفسدة اولى من جلب
المنفعة وفيه منع الدوران لان عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم لما عرفت من اطباق
الادلة الاربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع الا ترى انه اذا دار
الامر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها ومنها ان الامر في
المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالا وبين
وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلا لليقين بالبراءة خلافا لمن لم يوجب ذلك
في مثل المقام وفيه اولا ان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمة عقلية للعمل بها و
امتثالها فالحاكم بوجوبه هو العقل ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وان الحكم هو

اللهم مسلسلة للشعر حيث حجم لو ليه او لا يؤمن ان يكون ما خبرنا
بحقيقته
حراما في اول
لا يخفى عليك ان الشيخ
بهذه العلامة ليس مراده
العدم بمجرد مطلق غير العلم
الوقوع في خلاف الواقع على سبيل الجزم
حسبما هو ظاهر المعلول كما هو واضح قال لا وان
يقال في تقرير المدعى ان العمل بخبر الواحد موجب
الوقوع في خلاف الواقع فالامر به قبيح في الغرض فيقبح
من الحكيم او يقال ان تجويز تكليف ما يحتمل ان يكون حراما عليه

بيان الحكم بالامكان ظاهره انه تحقيق قريبا ان يكون مراده
النوع فقط
عند الحكم بهذا الوجه
فيلحق بما ذكرنا بانه بعيد الله
الاعتراف بعدم احاطة العقل
وقوعه على الجهات المحسنة والمقبحة لتجويز
الاربع العقل بالنظر وتجويز وجود ما يقتضي الا
فمنع بحسب الواقع ونفس الامر فكيف يدعي ذلك
ان عدم وجداننا يدل على عدم الوجود على سبيل القطع فلا بد من
ان يكون المراد بالامكان اذا هو الامكان الظاهري حتى

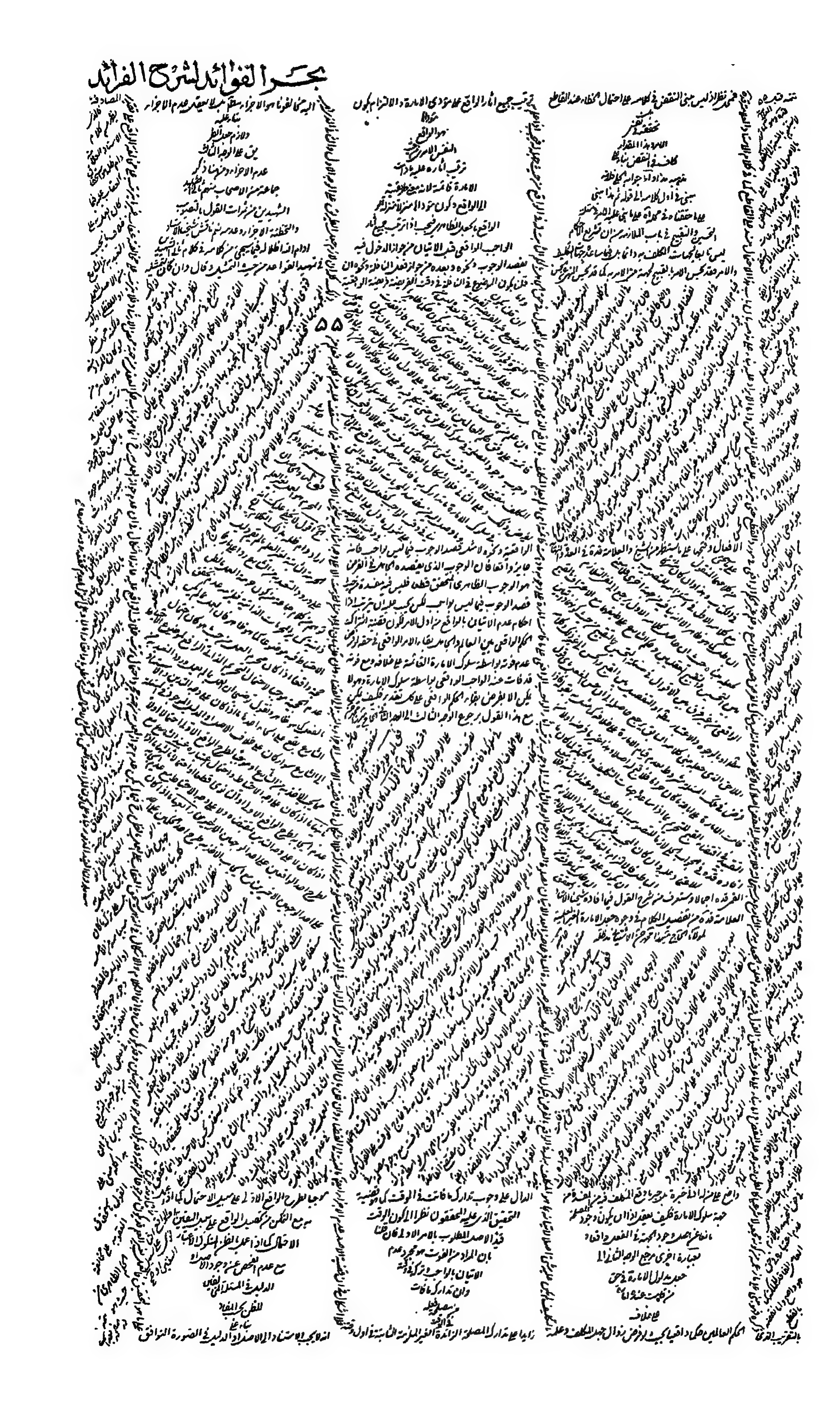
لامر حرام واقعا وتحريم ما هو حلال واقعا بان اضر
التكليف
والتحريم من حيث
الواقع فالملازمة المم
ممنوعة وان اعتبر من حيث الظاهر
فبطلان التالي ممنوع فان ثبوت الاحكام
عندنا تابع لحسن تشريعها فقد يحسن وضع الحكم في المفسدة
وتعميمها الموارد لتسهيل الامر التكليف وان استلزم
ارتكاب القبيح الواقعي ومن هذا الباب جواز الاعتماد على
الامارات الشرعية من الاستصحاب وقول ذي اليد والشهادة

حكما واقعيا تكلم به على سبيل الجزم واليقين فاي وجه لاد
لتغيير اسلوب عبارة المشهور في بيان الاستدلال
مع كون المدعي نفي الامكان الواقعي
على سبيل الجزم واليقين لا نقول
فرق بين ما سلكه المشهور في
بيان الاستدلال
على المدعى
وسلكنا من حيث ان مرجع استدلال المشهور حسبما هو قضية ظاهر

حاشية متعلقة بصفحة جديدة سنشم
على الوجه الذي
قوله واما عن دليل الثالث فقد اجيب اه
اقول لا يخفى عليك ان المجيب هو الفاضل المتقدم كلامه
في الجواب عن الدليل الاول وما ذكره الاستاد العلامة وان كان
حاصل كلامه الا ان الاولى نقل عبارته بالفاظها لما فيه من
مزيد الفائدة قال قده والجواب من وجهين الاول النقض
بالفتوى بناء على عدم التصويب كما هو الصواب و
بشهادة الشاهدين وما قام مقامهما وبالاصول المسلمة
كاصل البراءة وبالظنون اللفظية ونحو ذلك
ووجه النقض انه قد يقع الخطاء في تؤدي
هذه الطرق كما يشهد به الاعتبار
والاختبار وعلى تقديره
يجري فيها ما ذكره
في خبر
الواحد بعينه من لزوم تكليف الحرام وتحريم الحلال فيلزم عدم

الشارع وجعل المفسدة الى مصلحة الواقع ولو كان تسهيل الامر
على المكلف من الحسن الظاهري الموجب
للاقدام على اطاعة التكاليف المحتملة وهو
يرجع الى الجواب بطريق الحكمة وهذا الجواب
لا غبار عليه لما لا يستقف
على تفصيل القول فيه
الا ان النقض
عليه
بموارد رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي قد بيناه فيه فانه لم يعرض

تمت تمت



تتمه ... قبيل من حيث هو من غير جهة التجري لما هو ظاهر كلام الاستاد والعلامة مما ذكا في المحصل واما على القول بان استحقاق العقوبة عليها مبني على القول بحرمة التجري كما هو صريح كلام الاستاد دام ظله في آخر الجزء الثاني من الكتاب في بيان حكم مخالفة القول باستحقاق العقاب على نفس مخالفة الاصول والدليل مع عدم القول بحرمة التجري الذي هو عنوان مستقر نعم لا اشكال في استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع الاول الذي فرض ثبوت الطريق اليه زائدا على عقاب ... حتى فيما لم يكن الدليل المعتبر ايضا موافقا له كما هو واضح لوجود البيان المصحح للعقاب على مخالفة الواقع وههنا قول بالتفصيل بين الامارات والاصول المعتبرة ليس ببعيد وهو انه ان كان اعتبار الامارة من باب حجية ... الكاشفية والاقربية الى الواقع كما هو حال الظن الذي يستقل العقل بحجيته في زمان الانسداد فلا يترتب على مخالفته من حيث هي عقوبة لرجوع الامر بالعمل به الى مجرد الارشاد كما هو ظاهر وان كان اعتبار الامر بجهة المذكورة من جهة وجود المصلحة في سلوكها او كان من الاصول التي لم يكن مرعية من جهة الطريقية فيترتب استحقاق العقاب على مخالفته لان مخالفته امر الشارع وحكمه الالزامي اذا لم يكن مبنيا على الارشاد فيورث استحقاق العقوبة انما كان واقعيا لا ظاهريا فتامل ... بيان ...

٥٦

في المرتكز
بان المراد منه ما هو
البناء على تحقق موضوع الحكم
في الظاهر فيرجع حكم الشارع بالطهارة
والحلية في الشبهات الموضوعية الى وجوب البناء
على كون المشتبه هو الموضوع المحلل او الطاهر فهو جعل للحكم
بان وجود الموضوع جعلا التزاميا كما هو الشأن في الاستصحاب
الموضوعي ايضا ومنها ما استظهر قدس سره مما ورد في باب الصيد و...

الاستصحاب فيه في الموضوع المشكوك مما لم يترتب عليه حكم حتى
يكون
استصحابه والدليل
يترتب عليه الحكم المشكوك
في بقائه نعم فيما حكمنا بعدم جريان
الاستصحاب فيه لو فرض هناك حكم مجعول
آخر غير ما فرضنا تعلقه بالموضوعات ملاحظة الحكم
العنوانات المتطورة متعلق بذات الموضوع لم يكن اشكال
في جريان استصحاب الموضوع ليترتب الحكم المفروض عليه فقد
يكون الموضوع حكمان باعتبارين يجري استصحابه ...

يعتقدون بشرعه من الشارع دانا دخلوه في الدين ادخالا في
وان
اعتقد ...
انتهى كلامه رفع مقامه
في الخلد مقامه فتلخص من جميع
ذلك ان المستفاد من كلامه ان لا عدم
تحقق التشريع الا مع الاعتقاد بانه من الدين
اعتقادا لا يعذر فيه المعتقد سواء كان عاميا او مجتهدا
او مجتهدا وهو كما ترى لان هذا الوهم ... القصد
في تعريف التشريع وهو لا يجتمع مع عدم العلم بكون الشيء من

وان كان على النحو الثالث فلا اشكال ايضا في عدم تحقق ...

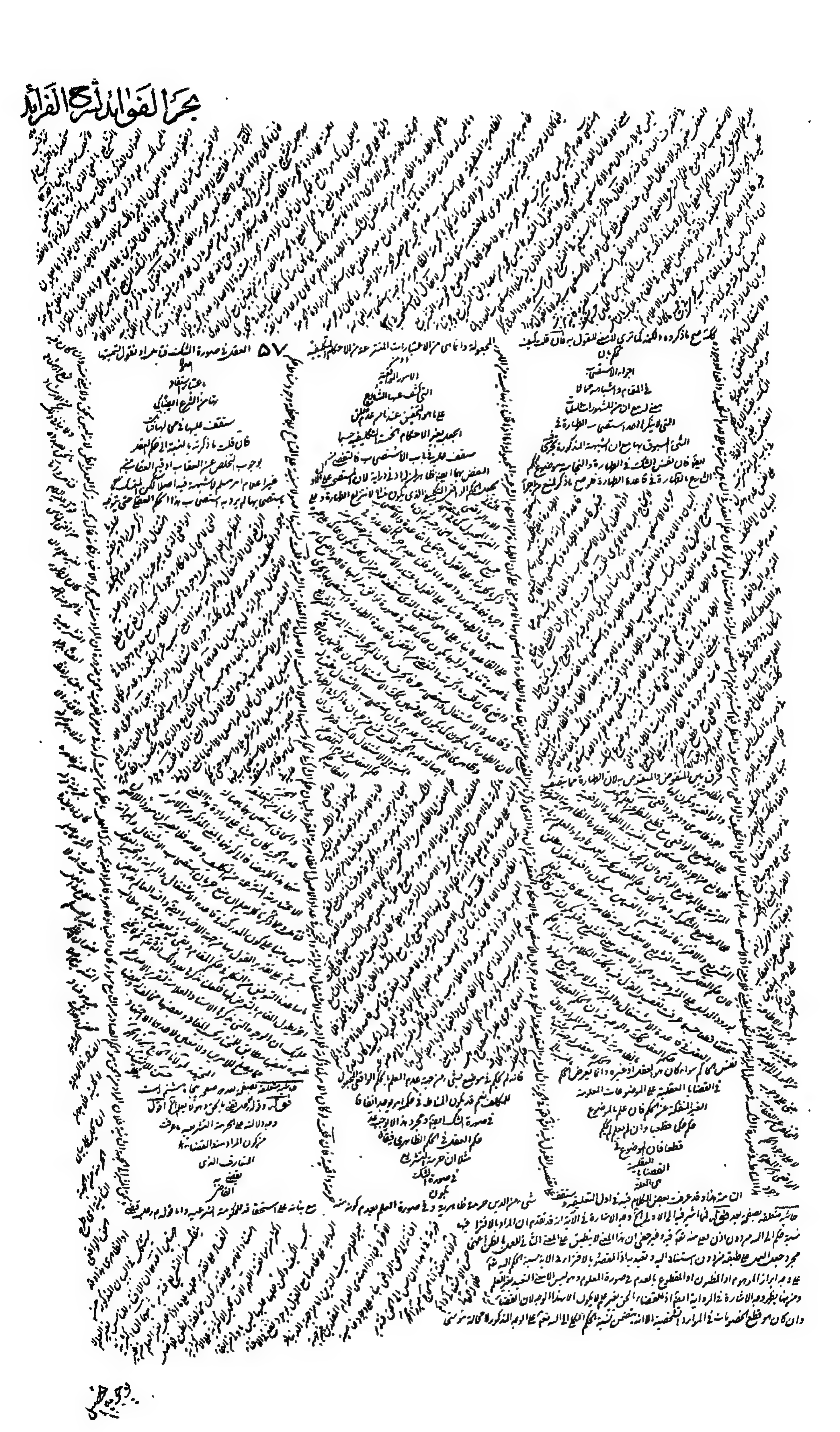
فلا يكون تشريعا قطعا كما عرفت من بيان حده نعم لو اتى المكلف ...

الغير الى ذلك وسعه مع حصول الاعتقاد له شرعا وهو كما ...

يستفاد عليه اثنه ... ان الموضوع انما يرجع الى التعبد
للشارع الحكم الشرعي بعدم كونه من مقولة الانشاء والحكم وان
كان مجعولة للشارع من حيث كونه خالقا هو يرجع حكم الشارع
بيقائه او رفعه او حجية ما قام عليه الامارات الى وجوب
الالتزام بما يترتب عليه الشريعة من الاحكام
الذي يرجع الى الحكم الظاهري لهذه
الاحكام وهذا معنى ظاهرية
الموضوعات
والا
فليست من قبيل الاحكام التي لا نفسها وجود ظاهري وان لم يترتب

اما بفعله من غير اعتقاد شرعيته فلا دليل على حرمته ولو تصورنا
وحصر بيان الشريعة او بفعله باعتقاد ... دلالة
ان يكون ذلك الا بدليل انتهى كلامه
وقال بعد جملة كلام له ساقه
في حكم المقام والتحقيق
ان يكن فعدلم
يثبت
من الشارع لا يمكن الاتيان به باعتقاد انه من الشارع ولكن يمكن ...

كلمات شيخنا الاستاد والعلامة قدس سره ... ان التشريع
الذي ليس له ذكر في الكتاب والسنة وما ذكره الفقهاء
في ابواب العبادات والمعاملات وفي الاصول ...
واتفقوا على حرمته ولا بعد مساواته
للبدعة المذكورة في الاخبار
في وجه كما يتحقق فيها
لو اعتقد
الشريعة في الجملة كذلك يتحقق فيما لو اعتقد عدم الشريعة غاية ...



بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم بل اما ان يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق واما ان يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الاجمال في موضوع الحكم العقلي لان التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم وسيجي الاشارة الى هذا في رد من زعم ان نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة مع عد دليل الانسداد دليلا عقليا وحكما يستقل به العقل واما ثانيا فلان العمل بالظن في مورد مخالفته للاصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها فلا حاجة في رده الى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة الى قبح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن مثلا اذا فرضنا ان الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة فح يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين فلا يحتاج الى تكلف ان التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي وان في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز فهذا اشبه شيء بالاكل من القفا فقد تبين مما ذكرنا ان ما ذكرنا في بيان الاصل هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه وحاصله ان التعبد بالظن مع الشك في رضاء الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك وهو باطل عقلا ونقلا واما مجرد العمل على طبقه فهو محرم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظية او العملية الدالة على وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الواقع فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به ملتزما انه حكم الله وكان العمل به مخالفا لمقتضى الاصول وقد يتحقق فيه جهة واحدة كما اذا خالف الاصل ولم يلتزم بكونه حكم الله او التزم ولم يخالف مقتضى الاصول وقد لا يكون فيه عقاب اصلا كما اذا لم يلتزم بكونه حكم الله ولم يخالف اصلا وح قد يستحق عليه الثواب كما اذا عمل به على وجه الاحتياط هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس عملا به فصح ان يقال ان العمل بالظن والتعبد به حرام مط وافق الاصول او خالفها غاية الامر انه اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين من جهة الالتزام والتشريع ومن جهة طرح الاصل المامور بالعمل به حتى يعلم بخلافه وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين فمما اشير فيه الى الاولى قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون بالتقريب المتقدم وقوله ع رجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومما اشير فيه الى الثانية قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ع من افتى الناس بغير علم كان ما يفسده اكثر مما يصلحه ونفس ادلة الاصول ثم ان ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو

المحقق من ان اعتبار الاصول لفظية كانت او عملية غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها فلقائل ان يمنع اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا لا على وجه الالتزام ولا على غيره اما مع عدم تيسر العلم في المسئلة فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى الاصل الموجود في تلك المسئلة على خلاف الظن وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الاصل لانه المفروض فغاية الامر التخيير بينهما او تقديم الظن لكونه اقرب الى الواقع فيتعين بحكم العقل واما مع التمكن من العلم في المسئلة فلان عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علما اما اذا ادعي ان العقل لا يحكم بازيد من وجوب تحصيل الظن وان الضرر الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن ثم انه ربما يستدل على اصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن وقد اطالوا الكلام في النقض والابرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت لانه ان اريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت انه من ضروريات العقل فضلا عن تطابق الادلة الثلثة النقلية عليه وان اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وان لم يكن عن استناد اليه فان اريد حرمته اذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به فيكفي في ذلك الادلة الواقعية وان اريد حرمته اذا خالف الاصول مع عدم التمكن فيه ايضا ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان مجاريها صورة عدم العلم الشامل للظن وان اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد اليه وتدين به وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمته ايضا والظاهر ان مضمون الآيات هو التعبد بالظن والتدين به وقد عرفت انه ضروري التحريم فلا مهم في اطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها انما المهم الموضوع لهذه الرسالة بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير العلمية التي اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا للرجوع الى الظن مطلقا او في الجملة فهي امور منها الامارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وهي على قسمين القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادته خلاف ذلك كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والاطلاق ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشايع بناء على عدم وصوله الى حد الوضع وكالقرائن المقامية التي يعمل

اهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك وبالجملة الامور المعتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو اراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عدّ ذلك منه قبيحا والقسم الثاني ما يعمل لتشخيص اوضاع الالفاظ وتشخيص مجازاتها من حقايقها وظواهرها عن خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب الخالص وتعيين ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة وان الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة عن الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف الى بعض افراده وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى او غير ظاهر وفي القسم الاول ان الظاهر المفروغ عن كونه ظاهرا مراد او لا والشك في الاول مسبب عن الاوضاع اللغوية والعرفية وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد اما القسم الاول فاعتباره في الجملة مما لا اشكال فيه ولا خلاف لان المفروض كون تلك الامور معتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومن المعلوم بديهة ان طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين احدهما جواز العمل بظواهر الكتاب والثاني ان العمل بالظواهر مطلقا في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج الى اثبات انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية ام لا والخلاف الاول ناظر الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلا والخلاف الثاني ناظر الى منع كون المتعارف بين اهل اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطاب بواسطة اصالة عدم القرينة عند التخاطب فمرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى واما الكبرى اعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند اهل اللسان في الاستفادة فمما لا خلاف فيه ولا اشكال

اما الكلام في الخلاف الاول فتفصيله انه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم واقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان احدهما الاخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك مثل النبوي من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار وفي رواية اخرى من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ وفي نبوي ثالث من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب وعن ابي عبد الله من فسر

القرآن برايه ان اصاب لم يوجر وان اخطأ سقط ابعد من السماء وفي النبوي العامي من فسر القرآن
برايه فاصاب فقد اخطأ وعن مولينا الرضا عن ابيه عن ابائه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم قال
قال رسول الله ص ان الله عز وجل قال في الحديث القدسي ما آمن بي من فسر كلامي برايه وما عرفني
من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني وعن تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال
من حكم برايه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برايه آية من كتاب الله فقد كفر وعن مجمع البيان انه قد صح
عن النبي ص وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح
وقوله ع ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الآية يكون اولها في شيء واخرها في
شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه وفي مرسلة شعيب بن انس عن ابي عبد الله ع انه قال لابي
حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فبأي شيء تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه ص قال يا
ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال ع يا ابا حنيفة لقد ادعيت
علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك وما هو الا عند الخاص
من ذرية نبينا ص وما ورثك الله من كتابه حرفا وفي رواية زيد الشحام قال دخل قتادة على ابي جعفر ع
فقال له انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال بلغني انك تفسر القرآن قال نعم الى ان
قال يا قتادة ان كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت قد فسرته
من الرجال فقد هلكت واهلكت ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به الى غير ذلك
مما ادعي في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر وحاصل هذا الوجه يرجع الى منع
الشارع عن ذلك بكشف عن ان مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل
المحاورات العرفية والجواب عن الاستدلال بها انها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد
الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها في الاخبار اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى
تفسيرا فان احدا من العقلاء اذا راى في كتاب مولاه انه امره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له
عربيا او فارسيا او غيرهما فعمل به وامتثله لم يعد هذا تفسيرا اذ التفسير كشف القناع ثم لو سلم كون
مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيرا لكن الظاهر ان المراد بالراي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع
الى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية وح فالمراد بالتفسير
بالراي اما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله
الفاتر ويرشد اليه المروي عن مولينا الصادق ع قال في حديث طويل وانما هلك الناس في

الاشکال ان البناء اذا کان داخلا علی المفعول کان ظاهرا فی التبعیض کقوله تعالی یشرب بها عباد الله ونحوه وهو علی تقدیر ثبوته یدفع الاشکال جزما مثل الی دایة الثالث فان قول الامام ع لاسمعیل فاذا شهد عندک المسلمون فصدقهم کالصریح فی تفسیر الامام الایة بقوله یصدق لله ویصدق للمؤمنین

المتشابه لانهم لم یقفوا علی معناه ولم یعرفوا حقیقته فوضعوا له تاویلا من عند انفسهم بارائهم واستغنوا

بذلک عن مسئلة الاوصیاء فیعرفونهم واما الحمل علی ما یظهر لهم فی بادی الرأی من المعانی العرفیة و

اللغویة من دون تامل فی الادلة العقلیة ومن دون تتبع فی القرائن النقلیة مثل الایات الاخر الدالة

علی خلاف هذا المعنی والاخبار الواردة فی بیان المراد منها وتعیین ناسخها من منسوخها ومما یقرب

هذا المعنی الثانی وان کان الاول اقرب عرفا ان المنهی فی تلک الاخبار المخالفون الذین یستغنون

بکتاب الله عن اهل البیت ع بل یخطئونهم به ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقدیم نص الامام علی ظاهر

القرآن کما ان المعلوم ضرورة من مذهبهم العکس ویرشدک الی هذا ما تقدم فی رد الامام ع علی

ابی حنیفة حیث انه یعمل بکتاب الله ومن المعلوم انه ما کان یعمل بظواهره لا انه کان یاوله بالرأی اذ لا عبرة

بالرأی عندهم مع الکتاب والسنة ویرشد الی هذا قول ابی عبد الله ع فی ذم المخالفین انهم ضربوا

القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم یظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم یظنون انه

العام واحتجوا باول الایة وترکوا السنة فی تاویلها ولم ینظروا الی ما یفتح به الکلام والی ما یختمه

ولم یعرفوا موارده ومصادره اذ لم یاخذوه عن اهله فضلوا واضلوا وبالجملة فالانصاف یقتضی

عدم الحکم بظهور الاخبار المذکورة فی النهی عن العمل بظاهر الکتاب بعد الفحص والتتبع فی سایر الادلة

خصوصا الاثار الواردة عن المعصومین ع کیف ولو دلت علی المنع من العمل علی هذا الوجه دلت علی عدم

جواز العمل باحادیث اهل البیت ع ففی روایة سلیم بن قیس الهلالی عن امیر المؤمنین ع ان امر النبی ص مثل

القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحکم ومتشابه وقد کان یکون من رسول الله ص الکلام یکون

له وجهان وکلام عام وکلام خاص مثل القرآن وفی روایة سلم بن مسلم ان الحدیث ینسخ کما ینسخ القرآن

هذا کله مع معارضة الاخبار المذکورة باکثر منها مما یدل علی جواز التمسک بظاهر القرآن مثل خبر الثقلین

المشهور بین الفریقین وغیرهما مما دل علی الامر بالتمسک بالقرآن والعمل بما فیه وعرض الاخبار المتعارضة

بل ومطلق الاخبار علیه ورد الشروط المخالفة للکتاب فی ابواب العقود والاخبار الدالة قولا وفعلا

وتقریرا علی جواز التمسک بالکتاب مثل قوله ع لما قال زرارة من این علمت ان المسح ببعض الراس فقال

لمکان الباء فعرفه ع مورد استفادة الحکم من ظاهر الکتاب وقول الصادق ع فی مقام نهی الدوانیقی عن

قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله ان جائکم فاسق بنبأ الایة وقوله ع لابنه اسمعیل ان الله عز وجل یقول

یؤمن بالله ویؤمن للمؤمنین فاذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم وقوله ع لمن اطال الجلوس فی بیت

الخلاء لاستماع الغناء اعتذارا بانه لم یکن شیئا اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر

والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقوله ع في تحليل العبد المطلقة ثلثا انه زوج قال الله عز وجل
ان السمع والبصر والفؤاد حتى تنكح زوجا غيره وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه قال تعالى
قال فان طلقها فلا جناح عليهما وتقريره ع التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله ع في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر
فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين
من حرج ثم قال امسح عليه فاحاله ع معرفة حكم المسح على اصبعه المغطى بالمرارة الى الكتاب مومئا
الى ان هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القران ولا يخفى ان استفادة الحكم المذكور
من ظاهر الاية الشريفة مما لا يظهر الا للمتامل المدقق نظرا الى ان الاية الشريفة انما تدل على
نفي وجوب الحرج اعني المسح على نفس الاصبع فيدور الامر في بادي النظر بين سقوط المسح راسا
وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الامام ع
لكن يعلم عند التامل ان الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط دون اصل
المسح فيصير نفي الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الاصبع المغطى فاذا احال الامام
استفادة مثل هذا الحكم الى الكتاب فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل او الوضوء عند الحرج
الشديد المستفاد من ظاهر الاية المذكورة او غير ذلك من الاحكام التي يعرفها كل عارف باللسان
من ظاهر القران الى ورود التفسير بذلك من اهل البيت ومن ذلك ما ورد من ان المصلي اربعا
في السفر ان قرئت عليه اية القصر وجب عليه الاعادة والا فلا وفي بعض الروايات ان قرئت
عليه وفسرت له والظاهر ولو بحكم اصالة الاطلاق في باقي الروايات ان المراد من تفسيرها له بيان
ان المراد بقوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا بيان الترخيص في اصل تشريع القصر وكونه
مبنيا على التخفيف فلا ينافي تعين القصر على المسافر وعدم صحة الاتمام منه ومثل هذه المخالفة
للظاهر يحتاج الى التفسير بلا شبهة وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للامام ع ان الله تعالى
قال لا جناح ولم يقل افعلوا فاجاب ع بانه من قبيل قوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه
ان يطوف بهما وهذا ايضا يدل على تقرير الامام ع لهما في التعرض لاستفادة الاحكام
من الكتاب والدخل والتصرف في ظواهره ومن ذلك استشهاد الامام ع بايات كثيرة مثل
الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وفي عدم جواز طلاق
العبد بقوله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله

تعالى قل لا اجد فيما اوحى الىّ محرّماً الاية الى غير ذلك منها لا يحصى الثانى من وجهى المنع انا نعلم بطرو التقييد والتخصيص و التجوز فى اكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور وفيه اولاً النقض بظواهر السنة فانا نقطع بطرو مخالفة الظاهر فى اكثرها وثانيا ان هذا لا يوجب السقوط وانما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر فان قلت العلم الاجمالى بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع اثره وهو وجوب التوقف بالفحص ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين او علم اجمالاً بمخالفة احد الظاهرين لظاهر الاخر كما فى العامين من وجه وشبههما وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص قلت هذه شبهة ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص فى العمومات بثبوت العلم الاجمالى بوجود المخصصات فان العلم الاجمالى اما ان يبقى اثره ولو بعد العلم التفصيلى بوجود عدة مخصصات واما ان لا يبقى فان بقى فلا يرتفع بالفحص والا فلا مقتضى للفحص وتندفع هذه الشبهة بان المعلوم اجمالاً هو وجود مخالفات كثيرة فى الواقع فيما بايدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص واما وجود مخالفات فى الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم فح فلا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص ولا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالى والحاصل ان المنصف لا يجد فرقا بين ظواهر الكتاب والسنة لا قبل الفحص ولا بعده ثم انك قد عرفت ان العمدة فى منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب هى الاخبار المانعة عن تفسير القران الا انه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية فى اخر كلامه ان المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل والعمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل حيث قال بعد اثبات ان فى القران محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغى النزاع فى جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الافهام وهو يكون فى الاكثر بالقول ودلالته فى الاكثر تكون ظنية اذ مدار الافهام على القاء الحقايق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقياً الثانية ان المتشابه كما يكون فى اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا استعمل العمومات وكثيراً ما اريد الخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احداً واريد غيره ونحو ذلك فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقران من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب

ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى الناس عن التفسير بالاراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل بالظواهر والثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايض لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القران للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله عن تفسير القران ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير وايض ذم الله تعالى على اتباع الظن وكذا الرسول واوصيائهم ولم يستثنوا ظواهر القران الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة ع كانوا عاملين باخبار واحد من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الاخبار من جهة قيام الاجماع العملي ولولاه لتوقفنا في العمل بها ايضا اذ لا يخفى ان عمل اصحاب الائمة ع بظواهر الاخبار لم يكن لدليل شرعي خاص وصل اليهم من ائمتهم وانما كان امرا مركوزا في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة سواء كان من الشارع ام غيره وهذا المعنى جار في القران ايضا على تقدير كونه ملقى للافادة والاستفادة على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم نعم الاصل الاولي هي حرمة العمل بالظن على ما عرفت مفصلا لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار حتى يبقى الباقي بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم القي الى غيره للافهام ثم ان ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ففيه اولا ان المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفا بل يصح سلبه عنه فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع كما اعترف به في المقدمة الاولى من ان مقتضى القاعدة

قد تقدم في بعض الحواشي المتقدمة عنه بيان اولا ان [illegible]

وما يتعلق به

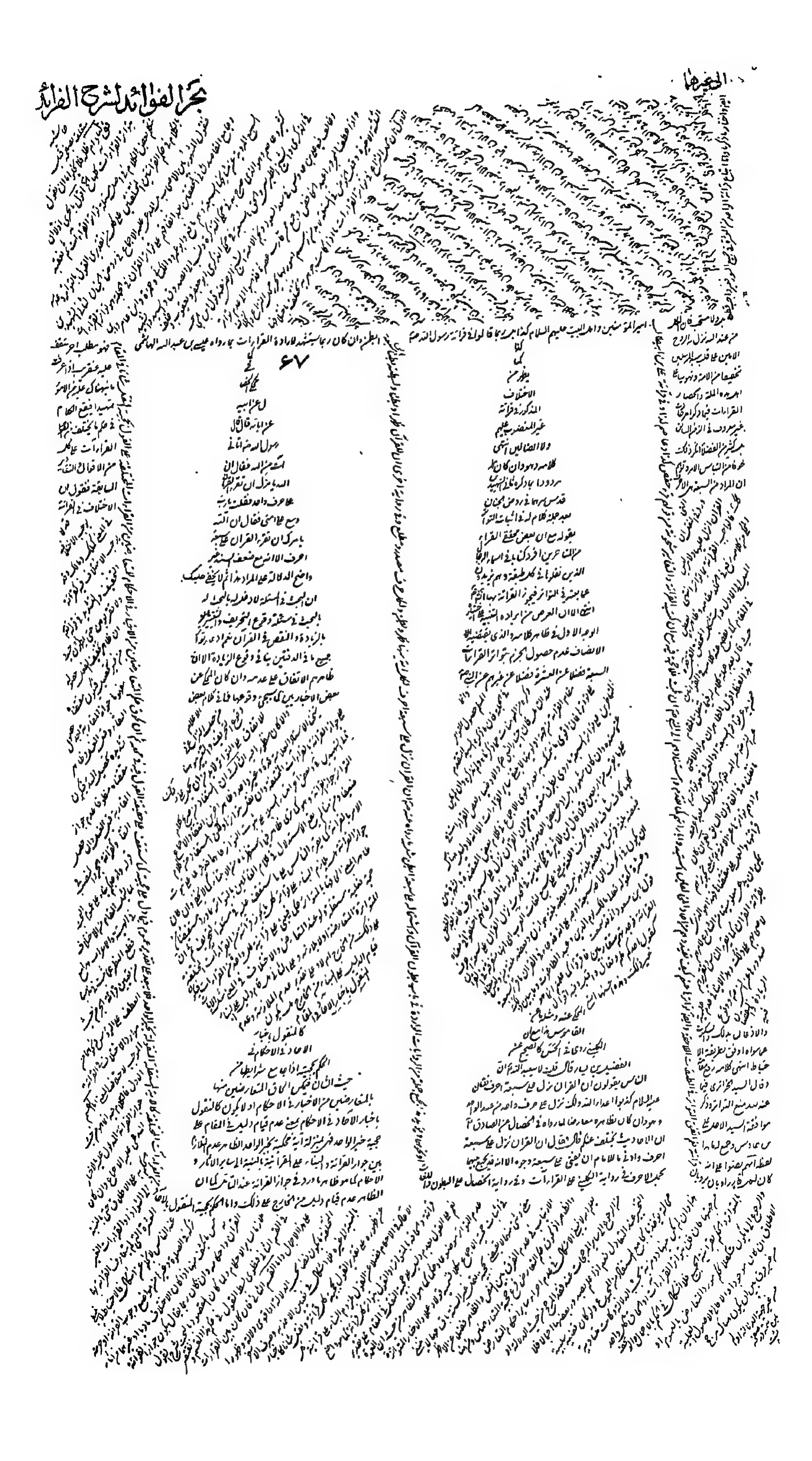
على هذا التقدير عدم جواز الرجوع الى اصالة الطهارة من جهة هذا الاحتمال فمع كونه شاكا ومترددا في النجس يرجع الى الاصل لكن الشك بين النجس المتيقن فيه يعلم انه لا يشترط تخصيص [illegible]

وجوب العمل بالظواهر وثانياً بان احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الاصل
الذي اعترف به ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من اصالة حجية الظواهر
لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا ان يعلم كونها مما نهى الشارع عنه وبالجملة فالحق ما اعترف
به فيه من انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب ولا بد للمانع من اثبات المنع ثم انك قد
عرفت مما ذكرنا ان خلاف الاخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار
الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لافادة المطلب واستفادته وانما يكون خلافهم في
ان خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من انفسها بل بضميمة تفسير اهل الذكر وانها
ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه كما عرفت من كلام السيد المتقدم وينبغي التنبيه
على امور الاول انه ربما يتوهم بعض ان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى اذ ليست
متعلقة بالفروع او الاصول الا وورد في بيانها او في الحكم الموافق لها خبر او اخبار كثيرة بل انعقد
الاجماع على اكثرها مع ان جل ايات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا
يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار انتهى اقول ولعله قصر نظره الى الايات الواردة
في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره والا فالاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك
بها في الفروع الغير المنصوصة او المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جداً مثل اوفوا
بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض فرهان مقبوضة ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
ولا تقربوا مال اليتيم واحل لكم ما وراء ذلكم وان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولولا نفر
من كل فرقة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعبداً مملوكاً لا يقدر على شيء وما
على المحسنين من سبيل وغير ذلك مما لا يحصى بل وفي العبادات ايضاً كثيرة مثل قوله انما المشركون
نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وايات التيمم والوضوء والغسل وهذه العمومات وان ورد فيها
اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالاية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ فلاحظ
وتتبع الثاني انه اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى
حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهرة في
النقاء عن الحيض فلا يخ اما ان نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصاً فيما كان
الاختلاف في المادة واما ان لا نقول كما هو مذهب جماعة فعلى الاول فهما بمنزلة ايتين تعارضتا
لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع

كون الظاهر من المتشابه لا يقتضي رفع اليد عنه مع كون يقتضي

المقدمة الاولى جواز
العمل بالظواهر لم يقم دليل
على خلافه هذا ما اورد عليه الاستاد العلامة
في الكتاب ولكنك خبير بان الظاهر من كلام السيد
دعوى العلم بعدم صدق المتكلم على الظاهر لا الشك فيه حتى
يرد عليه ما ذكره ودعوى العلم بمساواة المحكم للنص لا سبيل لها الا ما
عرفت ولا يمكن حمله على كون صدقه على النص متيقناً وعلى الظاهر
مشكوكاً اذ معلومية المساواة للنص غير معلومية الصدق على الظاهر
والمنفي في كلامه هو عدم الشمول للظاهر
لا عدم العلم به كما هو ظاهر لمولانا و
مقتدانا الحاج ميرزا محمد حسن
الاشتباه في ما ذكره الناظر

المتوسلين الى القران في احتجاجه على الزنادقة وجعله من احد اقسامه
ما يعرفها العالم والجاهل ورابعها امتناع الخطاب بما قصد خلاف
ظاهره لاستلزامه التكليف بما لا يطاق او الاغراء
بالجهل خامسها انا نعلم ان نزول القران كما
وصف نزول غيره من الخطابات
الصادرة من الله تعالى
ولم يجعله
قبيل اللغز والمعمى حتى لا يعرفه اهل اللسان سادسها لزوم المحال من
حجية ظواهر القران على ورود التفسير بيان ذلك ان صحة اثبات الدين
والنبوة يتوقف على كون كتاب العزيز حجة على الانام من دون التفسير فان
من اظهر وجوه معجزات نبينا صلى الله عليه وآله القران واقوى وجوه اعجازه بلاغته وهي
موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهي لا يعرف الا بمعرفة المعاني فلو
توقف معرفة المعاني على تفسير النبي صلى الله عليه وآله لزم الدور اذ لا يصدق النبي في ذلك
الا بعد ثبوت نبوته والقول بعدم توقف الاعجاز على البلاغة المتوقفة
على معرفة المراد والمعنى لحصول ذلك في الكتاب بملاحظة الاسلوب كما هو
الشاهد بالوجدان فاسد جداً لان حصول الاعجاز بملاحظة الاسلوب لا ينفي



على عدم الشمول لم یکن معنى لتاثیر المرجح فی المقام کما هو واضح کما ان الاول من شقی التردید

هنا عموم للآیة یتمسک به لعدم الحکم بحرمة المقاربة زمان التلبس بالدم حتى یمکن منع العموم الزمانی

بدلیل
یکون مثبتا
على التفکیک
بین الترجیح والتخییر
فی حکم المتعارضین علیه
ما عرفت الاشارة الیه
الا لم یکن معنى للتوقف فی المقام
اذا عرفت هذا فاستمع لما یتلى
علیک فی بیان حال المثال الذی
اورده شیخنا الاستاذ العلامة قدّه فی الکتاب
لما اختلف فیه القرائة وتطبیق ما افاده
على الوجه الذی علیه فنقول قد یقال بوجود
المرجح من حیث الدلالة لقرائة التشدید من حیث
ان المنع المستفاد منها من المقاربة قبل الغسل
بالمنطوق والجواز المستفاد من قرائة التخفیف من جهة
مفهوم الغایة وهو وان کان قویا بالنسبة الى جملة من
المفاهیم الا انه ضعیف بالنسبة الى المنطوق نوعا وقد
یقال بوجوده لقرائة التخفیف من حیث ان قوله تعالى ولا
تقربوهن حتى یطهرن فی مقام التاکید لقوله تعالى قبله و
اعتزلوا النساء فی المحیض الظاهر فی زمان التلبس بالدم فکانه
ورد لبیان ما استفید منه مفهوما من استفادة وجوب الاعتزال

من الرجوع الى اصالة
الحلیة من حیث کون الشبهة حکمیة
ثم على تقدیر الاغماض عنها فلابد من الرجوع
الى اصالة الحلیة التی هی الاصل فی الاشیاء ولا مجال لتوهم
الرجوع الى استصحاب الحرمة الثابتة قبل النقاء على هذا التقدیر
یقینا لانقلاب الموضوع وارتفاعه قطعا نظرا الى ما فرضنا من ملاحظة الفعل
بالنسبة الى کل قطعة من الزمان موضوعا مستقلا متعلقا لحکم مستقل
فلیس المانع من الرجوع الیه العموم حیث ان المفروض اجماله بل ارتفاع

الحلیة
الیقین فلا مانع
منه اجراء استصحاب
الحرمة مع قطع النظر
عن المناقشة فی بقاء
الموضوع وکون المرجع فی
تعیینه انظار العرف وهو
حاکم على اصالة الحلیة التی هی الاصل
فی الاشیاء وهو نظیر ما اذا خرج
فرد من العموم الافرادی وکان المتیقن
خروجه فی زمان بحیث کان بعده مشکوکا
فانه یجری استصحاب حکم المخاص فی الزمان
المشکوک من حیث عدم المانع منه فان المعروف
عدم جواز التمسک بالعموم فی المقام حیث انه
لیس الشک راجعا الى الشک فی التخصیص ومن هنا
حکم غیر واحد باستصحاب الخیار فیما شک فی فوریته
من غیر التفات الى قوله اوفوا بالعقود وان خالف فیه
المحقق الثانی نظرا الى استفادة العموم الزمانی من الآیة
هذا وسنوضح تفصیل القول فی ذلک فی الجزء الثالث
من التعلیقة انشاء الله تعالى ومما ذکرنا کله یعرف المراد من قول شیخنا
الاستاذ العلامة قدّه على الوجهین فی کون المقام اه فانه
یرید الوجه الاول فی کلامه على القول بکون کلمة انى للمکان
بالتقریب الذی عرفته والوجه الثانی على کونها للزمان کما صرح
به فی الکتاب والتفریع على الوجه الاخیر لیس من جهة اختصاص
الحکم به بل من جهة ثبوته له وان ثبت للوجهین الاولین ایضا نعم حق
التحریر ان یقول بدل قوله اذ لم یثبت تواتر التخفیف لفرض الاجمال
وعدم قوة احدى القرائتین على الاخرى فافهم

فی عمومات ایات
التحریم ولا دلیل على حجیتها
سوى کونها ظن المجتهد وان کان هو الاجماع
المحقق فان کان على الجملة فهو لا یجدی نفعا وان کان
على کل الظواهر فمع ما یرد علیه مما فصلناه فیه انه یستلزم
لحجیة الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف ما لیس لک به علم
وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الکتاب
لا یجوز فانها عامة تشمل ذلک ایضا فالاجماع على حجیة الظواهر حتى الظاهر الدال على

الى غيرهما وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم والا فلا بد من التوقف في محل التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح او بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذ لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز بناء على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل بالعموم الزماني الثالث ان وقوع التحريف في القران على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك مع انه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة مع انه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة امكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية التي امرنا بالرجوع فيها الى ظاهر الكتاب فافهم الرابع قد يتوهم ان وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره لان من تلك الظواهر ظاهر الايات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر الكتاب وفيه ان فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الايات الناهية في حرمة العمل بالظواهر مع ان ظاهر الايات الناهية لو نهض للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية انفسها الا ان يقال انها لا تشمل انفسها فتأمل وبازاء هذا التوهم توهم ان خروج ظواهر الكتاب عن الايات الناهية ليس من باب التخصيص بل من باب التخصص لان وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم الى العلم وفيه ما لا يخفى واما التفصيل الاخر فهو الذي يظهر من صاحب القوانين قدس سره في اخر مسألة حجية الكتاب وفي اول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية ام لا كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب كامثالنا بالنسبة الى اخبار الائمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة الينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة لنا الا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم ويمكن توجيه هذا التفصيل بان الظهور اللفظي ليس حجة الا من باب الظن النوعي وهو كون اللفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيدا للظن بالمراد فان كان مقصود المتكلم من الكلام افهام من يقصد افهامه فيجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد

بحث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان اما الغفلة منه في الالتفات الى ما اكتنف مع الكلام الملقى اليه واما الغفلة من المتكلم في القاء الكلام على وجه يفي بالمراد ومعلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم او السامع احتمال مرجوح في نفسه مع انعقاد الاجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع امور العقلاء اقوالهم وافعالهم واما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة فانا اذا لم نجد في اية او رواية ما يكون صارفا عن ظاهره واحتملنا ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد خفيت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لاجل غفلة من المتكلم او منا اذ لا يجب على المتكلم الا نصب القرينة لمن يقصد افهامه مع ان عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض لكونه معصوما وليس اختفاء القرينة علينا مسببا عن غفلتنا عنه بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن القى اليه الكلام فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها اذ لا يحكم العادة ولو ظنا بانها لو كانت لظفرنا بها اذ كثير من الامور قد خفيت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بان ما اختفى علينا من الاخبار والقرائن اكثر مما ظفرنا بها مع انا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الامور العقلية او النقلية الكلية او الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستندا الى الكلام كما نبهنا عليه في اول البحث وبالجملة فظواهر الالفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال الارادة خلافها اذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الافادة او المخاطب في كيفية الاستفادة لان احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به في جميع الامور دون ما اذا كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم تجر العادة القطعية او الظنية بانها لو كانت لوصلت الينا ومن هنا ظهر ان ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي والاقارير والشهادات والوصايا والمكاتبات لا ينفع في رد هذا التفصيل الا ان يثبت كون اصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد ودون اثباتها خرط القتاد ودعوى ان الغالب اتصال القرائن فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته مردودة بان من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص الى اكثر العمومات والاطلاقات مع عدم وجوده

يوجب هذا الحديث الشريف وامثاله مما دل على ثبوت شيء آخر

نقص سورة القرآن
الذي نزل ايضا بان المراد لما
نقص البعض وتغييره الى ما ليس مراده تعالى
او نقص ما فسروا به يعني انهم كتبوا في مصاحفهم تفسير
الآيات وكان اوصى بهم يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك
او ان اوصى بهم كانوا يفسرون الآيات فاسمعوا ائمتهم لم يمكن
اظهاره وصلاح لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم

الشيعة عن بعض علماء الشيعة عنه ذكر على غير ان الشيخ حيد
انه احرق المصاحف واتلف السور التي كانت في
امير المؤمنين وداود اولاده الطاهرين قال
ما ذكروه من التكلم ان قطعة او محرفة
كثيرة مذكورة في كثير من الكتب
علماء الشيعة في السورة
بينه

بسم الله الرحمن الرحيم يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالنورين انزلناهما يتلوان عليكم آياتي ويحذرانكم عذاب يوم عظيم نوران بعضهما من بعض وانا السميع العليم ان الذين يوفون بعهد الله ورسوله في آيات لهم جنات نعيم والذين كفروا من بعد ما آمنوا بنقضهم ميثاقهم وما عاهدهم الرسول عليه يقذفون في الجحيم ظلموا انفسهم وعصوا الوصي الرسول اولئك يسقون من حميم ان الله الذي نور السموات والارض بما شاء واصطفى من الملائكة وجعل من المؤمنين اولئك في خلقه يفعل الله ما يشاء لا اله الا هو الرحمن الرحيم قد مكر الذين من قبلهم برسلهم فاخذتهم بمكرهم ان اخذي شديد اليم ان الله قد اهلك

في الكلام وليس الا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند
الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية ام كانت مقالية متصلة لكن عرض لها الانفصال
بعد ذلك لعروض التقطيع للاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى او غير ذلك فجميع
ذلك مما لا يحصل الظن بانها لو كانت لوصلت الينا مع امكان ان يقال انه لو حصل الظن لم يكن على
اعتباره دليل خاص نعم الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب والمتكلم مما اطبق
عليه العقلاء في جميع اقوالهم وافعالهم هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل ولكن الانصاف
انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد افهامه ومن
لم يقصد فان جميع ما دل من اجماع العلماء واهل اللسان على حجية الظواهر بالنسبة الى من قصد
افهامه جار فيمن لم يقصد لان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من متكلم الى مخاطب يحكمون
بارادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج
مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه فاذا وقع المكتوب الموجه من شخص الى
شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه الى المكتوب اليه فاذا
فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك
الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى وهذا واضح لمن راجع الامثلة العرفية هذا حال اهل
اللسان في الكلمات الواردة اليهم واما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع الى اصالة الحقيقة
في الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان ذلك في الاحكام الجزئية
كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصى
اليه فان العلماء لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى اليه
المفقود وكذا في الاقارير ام كان في الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام مع كون
المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير فانه لا يتأمل احد من العلماء في استفادة الاحكام من ظواهرها
معتذرا بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب ومن قصد افهامه
ودعوى كون ذلك منهم للبناء على كون الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنفين
واضعف منها دعوى ان المشافهين في الكتاب العزيز فانه اولى بان يكون من هذا القبيل فترتفع
ثمرة التفصيل المذكور لان المفصل اعترف بان ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين
حجة بالخصوص لا لدخوله في مطلق الظن وانما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه الى مخاطب خاص

ايضا حاشية متعلقة بصفحة ثمانين وتسعين صفحة قبلا
فوق كلمة اما
التفصيل الآخر فهو
الذي يظهر من صاحب القوانين
الخ اول الادلة فقد كلامه في اول
الاجتهاد والتقليد فانه قد اطلق الكلام في مسئلة
حجية ظاهر الكتاب او جزء قال فيه في مقام اثبات
حجية ظن المجتهد من جهة دليل الانسداد بعد جملة كلام لم علم الائمة قل
حرمة العمل بالظن بظواهر ما دل من الكتاب عليه فهذا الظن فانه

اذ الظاهر منها اتفاق الاحكام بين الامة واعلام المخاطبين
بالشرائع واعلامها بينهم وذلك لا ينافي قصد غير
الا بين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك
لا تتعلق حصول الطريقة واستقرار
الشريعة بعد المخاطبين
ومن اوليته

بالنسبة الى غيره والحاصل ان القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بانهم يعملون بظواهر الاخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد بل يعمل بها من يدعي الانفتاح وينكر العمل باخبار الاحاد مدعيا كون معظم الفقه معلومًا بالاجماع والاخبار المتواترة ويدل على ذلك ايضًا سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام فانهم كانوا يعملون بظواهر الاقوال التي يسمعونها من ائمتهم عليهم السلام لا يفرقون بينهما الا بالفحص وعدمه كما سيأتي والحاصل ان الفرق في حجية اصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء واصحاب الائمة عليهم السلام هذا كله مع ان التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتنائه على الفرق بين اصالة عدم الغفلة والخطاء في فهم المراد وبين مطلق اصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وان قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم جريان اصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقًا فما ذكره من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين غير سديد لان الظن المخصوص ان كان هو الحاصل من المشافهة الناشي عن ظن عدم الغفلة والخطاء فلا يجري في حق الغائبين وان قلنا بشمول الخطاب لهم وان كان هو الحاصل من اصالة عدم القرينة فهو جار في الغائبين وان قلنا بشمول الخطاب لهم وان كان هو الحاصل لم يشملهم الخطاب مما يمكن ان يستدل ايضًا زيادة على ما مر من اشتراكنا دلالة حجية الظواهر من اجماعي العلماء واهل اللسان ما ورد في الاخبار المتواترة معنى من الامر بالرجوع الى الكتاب وعرض الاخبار عليه فان هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها فتشترك غير المشافهين ويتم المطلوب كما لا يخفى ومما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي ره بعد ما ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة الينا بالخصوص بقوله فان قلت ان اخبار الثقلين يدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص فاجاب عنه بان رواية الثقلين غير ظاهرة في ذلك لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الائمة عليهم السلام كما يقوله الاخباريون وحجية ظاهر رواية الثقلين بالنسبة الينا مصادرة اذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها انتهى توضيح ان العمل في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الاخبار المتواترة الامرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب في هذه الاخبار تفيد القطع بعدم ارادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الائمة عليهم السلام وليست ظاهرة في ذلك حتى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادمًا واما اخبار الثقلين فيمكن منع ظهورها الا في وجوب اطاعتهما وحرمة مخالفتهما وليس في مقا[م]

اعتبار الظن الحاصل منهما في تشخيص الاطاعة والمعصية فافهم ثم ان لصاحب المعالم في هذا

المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم لا باس بالاشارة اليه قال في الدليل الرابع من ادلة حجية

خبر الواحد بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الاحكام لفقد الاجماع والسنة

المتواترة ووضوح كون اصل البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ما لفظه

لا يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون وذلك بضميمة مقدمة خارجية

وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر سلمنا و

لكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام

الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت

حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان

يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها

بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد

من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينفي القطع بالحكم ويستوي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب و

الحاصل من غيره بالنظر الى ناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا

وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد

من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن انتهى كلامه

لا يخفى ان في كلامه قدس سره على اجماله واشتباه المراد منه كما يظهر من المحشين مواقع للنظر والتامل

ثم انك قد عرفت ان مناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي وهو كون الكلام

بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام فلا فرق بين

افادته الظن بالمراد وعدمها ولا بين وجود الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه لان ما ذكرنا

من الحجة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة وما ربما يظهر من العلماء من التوقف في

العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور او طرحه مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة فليس من جهة

مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم او اطلاق بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور

بناء على ان ما دل من الدليل على حجية الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور ولذا لا

يتاملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة الصدور اذا عارضها الشهرة فالتامل

في الخبر المخالف للمشهور انما هو اذا خالفت الشهرة نفس الخبر لا عمومه او اطلاقه فلا يتاملون في

عمومها اذا كان الشهرة على التخصيص نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين
عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم يفد الظن او اذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها لكن
الانصاف انه مخالف لطريقة ارباب اللسان والعلماء في كل زمان ولذا عد بعض الاخباريين
كالاصوليين استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع
عليها وهذا وان لم يرجع الى الاستصحاب المصطلح الا بالتوجيه الا ان الغرض من الاستشهاد به
افاده من عدم رجوع الاستصحاب المذكور الى الاستصحاب الا بالتوجيه امر واضح لا سترة فيه اصلا
بيان كون هذه القاعدة اجماعية وربما فصل بعض من المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله الى
ان الكلام ان كان مقرونا بحال او مقال يصلح ان يكون صارفا عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه
باصالة الحقيقة وان كان الشك في اصل وجود الصارف او كان هنا امر منفصل يصلح لكونه
صارفا فيعمل على اصالة الحقيقة وهذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل في العمل باصالة الحقيقة
عند الشك في الصارف لا في حجية الظهور اللفظي ومرجعه الى تعيين الظهور العرفي و
تميزه عن موارد الاجمال فان اللفظ في القسم الاول يخرج عن الظهور الى الاجمال بشهادة العرف
ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده والجمل المتعددة
المتعقبة للاستثناء والامر والنهي الواردين في مظان الحظر او الايجاب الى غير ذلك مما احتف
اللفظ بحال او مقال يصلح لكونه صارفا ولم يتوقف احد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل
كونه مخصصا له بل ربما يعكسون الامر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل
ظهور العام ولذا لو قال المولى اكرم العلماء ثم ورد قول آخر من المولى انه لا تكرم زيدا واشترك
زيد واشترك زيد بين عالم وجاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال بل يرفعون الاجمال
بواسطة العموم فيحكمون بارادة زيد الجاهل من النهي وبازاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف
وهو ان احتمال ارادة خلاف مقتضى اللفظ ان حصل من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن
سواء كان متصلا او منفصلا وهو في الحقيقة تفصيل في بعض شقوق التفصيل المتقدم
الحقيقة وان حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة ومثل له بما اذا ورد في السنة المتواترة
عام وورد فيها ايضا خطاب مجمل يوجب الاجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع قال فلا دليل
نظير المثال المتقدم
على لزوم العمل بالاصل تعبدا ثم قال ولا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة
تعبدا فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح انتهى و
ضعفه يظهر مما ذكرنا فان التوقف في ظاهر خطاب لاجل اجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضا
مما لم يعهد من احد من العلماء بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في احد الخطابين على المبين في

وما يتعلق به

الخطاب الاخر واما قياس ذلك على مسئلة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح فضعيف فسنا
مما ذكرنا فى التفصيل المتقدم من ان الكلام المكتنف بما يصلح ان يكون صارفا فلا اعتماد على اصالة الحقيقة فى
فى ارادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر بل من المجملات وكذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفية
كالعام المتعقب بالضمير وشبههما مما تقدم واما القسم الثانى وهو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر
كتشخيص ان اللفظ المفرد الفلانى كلفظ الصعيد او صيغة افعل او ان المركب الفلانى كالجملة الشرطية
ظاهر بحكم الوضع فى المعنى الفلانى وان الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينة وقوعه فى مقام
دفع الحظر فى مجرد دفع الحظر دون الالزام والظن الحاصل هنا يرجع الى الظن بالوضع اللغوى او
الانفهام العرفى والاوفق بالقواعد عدم حجية الظن هنا لان الثابت المتيقن هى حجية الظواهر
واما حجية الظن فى ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها فى اثبات جزئى من هذه
المسئلة وهى حجية قول اللغويين فى الاوضاع فان المشهور كونه من الظنون الخاصة التى ثبت
حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الاحكام الشرعية وان كانت الحكمة فى اعتبارها
انسداد باب العلم فى غالب مواردها فان الظاهر ان حكمة اعتبار اكثر الظنون الخاصة كاصالة
الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها انسداد باب العلم فى غالب مواردها من العرفيات والشرعيات
والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من اجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية و
بالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لاجل الاضطرار الى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم وكيف
كان فاستندوا فى اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم
فى استعلام اللغات والاستشهاد باقوالهم فى مقام الاحتجاج ولم ينكر ذلك احد على احد
وقد حكى عن السيد فى بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكى اتفاق المسلمين
قال الفاضل السبزوارى فيما حكى عنه فى هذا المقام ما هذا لفظه صحة المراجعة الى اصحاب
الصناعات البارزين فى صنعتهم البارعين فى فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه
العقلاء فى كل عصر وزمان انتهى وفيه ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع
شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقا الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار
العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم
على اشتراط التعدد والعدالة فى اهل الخبرة فى مسئلة التقويم وغيرها هذا مع انه لا يعرف الحقيقة

مدلول العبارة بحسب الواقع او لا بد من التوقف
لعدم
العلم او الظن
بانفهام المعنى المفروض
من العبارة حين التادية وبدلالتها
عليه بحسب العادة حتى يستصحب البناء عليه كما في
الفرض المتقدم وجهان اوجههما الاول انتهى ما اردنا
حكايته من كلامه قده وهو وان لم يخل عن بعض المناقشة
اجراء استصحاب الظهور ونحوه الا ان الغرض من نقله
بطوله ملاحظة تصديق الناظر فيه ما استفاده شيخنا الاستاذ
العلامة قده منه لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الاشتياني مد ظله العالي

…

قطع النظر عن حجية الظن المطلق في الاحكام ام لا فما يحرى
صرف الكلام اولا الى بيان ما لا كلام في حجيته اعتباره في
تشخيص الاوضاع مما هو خارج عن محل البحث ثم نعقبه بالكلام
فيما هو المقصود بالبحث فنقول الوضع ان كان معلوما
باى سبب كان سواء كان بتصريح الواضع
او التواتر او الاحاد المحفوفة
بالقرائن او الاستقراء
القطعي او
المسلمية بين اهل اللغة او الترديد بالقرائن او غير ذلك فلا

مطلق دليلا على الوضع الا انهم اتفقوا في كونه دليلا على الوضع
في
الفرض و
تفصيل القول فيه
في محله ومنها اصالة
الحقيقة مع تعدد المستعمل فيه
الجملة فانه لا خلاف ايضا في كونها دليلا
على الوضع وتفصيل القول فيه في محله ومنها
انتفاء المناسبة المصححة للتجوز بين مستعملات اللفظ فانه
شاهد على تعلق الوضع بالنسبة الى الجميع ومنه اصل العدم
ويثبت به تارة صغرى الوضع فيما اذا ثبت الوضع عند

…

والاشتراك مطلق التخصيص الاستقراء الناقص
مطلق الاستعمال على مذهب السيد الى غير ذلك
الذي يقصد بالبحث في الجملة في المقام
الاول هو التكلم في اعتبار قول
اللغوي ونقله في تشخيص
الاوضاع من حيث
الخصوص
الخالي عن غيره مما قيل باعتباره فان القول به ضعيف مدركا

حقيقة واغماض فلا تعلق للبحث فيها بما هو المقصود في المقام
في هذا
واما قول اللغوي
فالبحث فيه انما هو من حيث
قول اللغوي مع قطع النظر عن
اجتماع شروط الشهادة فيه من العدد والعدالة
والا فلا كلام في خروجه عن محل الكلام على الاظهر
شيخنا الاستاذ العلامة قده في الكتاب شارحا على ما حكى الاجماع
عليه جماعة من الاعلام من اعتبار البينة في الموضوعات مطلقا
الا فيما قضى الدليل الخاص على اعتبار ازيد من العدلين فيه والكلام

…

بعض الاصول الفاسدة كالقياس في اللغة او عدم التحرج
عن الكذب لبعض الاغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم
في الغالب وفساد مذهب اكثرهم فاسد الشهادة الوجدان
والدواعي على التحرج عن الكذب فانه غالبا
لولا قيام الدواعي الالهية نعم لو فرض
عدم افادته للظن بقيام
بعض الشواهد على
خلافه
فلا معول عليه وربما يناقش في حجية الظن في المقام لاصالة عدم

فى مسئلة التقويم واشباهها فكيف يدعى مع ذلك ان عنوان
المرجع
نفس كونهم اهل
الخبرة ولقد افاد الفاضل
النراقي قدّه في رد الاجماع المدعى
في المقام بقوله وفيه منع الاجماع وما استدل به
عليه من استناد العلماء واعتمادهم الى جميع اللغات وبناء
المعاني في الكتب لا يثبته فان استناد العلماء وان افتقهم الاجميع
وبناء المعاني الكتب بمجرد قول واحد من دون قرينة ممنوعة

...

احد غير العدل بمجرد الثبت اذ قد يكون الغرض ترتب وضوح
المطلب والبعد الاعتقاد او انضمام القرائن بداع ان كون
غرض صاحب الكتاب ذلك لا يوجب بمجرده لزوم العدل
وترتب التكاليف والاحكام الشرعية عليه هذا بعض الكلام في
المقام الاول واما الكلام في المقام الثاني وهو حجية مطلق الظن
الشخصي واعتباره في اللغات والاوضاع بقول مطلق فيدخل
فيه قول اللغوي المفيد فليخص ان صرح غير واحد من المتأخرين
من بعض المتقدمين القول بحجية مطلق الظن في اللغات والاوضاع
الاوضاع مع القول بعدم حجية مطلق الظن في الاحكام وصرح
جماعة انكار حجية هذا القول على ما عرفت من كونه محل البحث

...

على تفصيل القول فيه في محله نعم بعد الحكم بعدم اعتبار
الظن في مرحلة الظاهر يرجع الى الاصول بالنسبة
الى الاثر كما هو الشأن في جميع ما يحكم
بعدم حجية الظن القائم
عليه موضوعا
كان
او حكما شرعيا هذا واما القائلون بالحجية فقد تمسكوا بوجوه الاول

بالمناط وكون اللغات توقيفية اول شاهد على كون اصل
حجية
الظن فيها عدم
وقد منها اتفقوا على اعتبار
الاستصحاب في الموضوعات اللغوية
وحكموا بعد تبادر المعنى في العرف اللاحق
بكونه معنى اصليا سابقا للفظ من جهة اصالة عدم
النقل وتعدد الوضع الراجعة الى الظن بوحدة المعنى

...

نظما ونثرا كاشعار شعراء امرء القيس واهل الجاهلية على العربية
العربية والاصوليين على كثرة الاستعمال وغلبته و
التي رعى المكاتيب الى غير ذلك وهذه الطريقة مما تعهدها
الشارع والائمة عن سلوكها في الشرعيات وفيه انه لم يعلم منه
قصد لهذا الاستدلال فانه ان كان الغرض منه كون العمل
جارية على العمل بالامارة الظنية في الجملة على اختلاف
فيعملون بالظن بالمراد اذا حصل من اللفظ دون الخارج اذا
لم يكن مستندا الى القرينة المعتبرة وكذا فهذا لا يجدي شيئا
اذ لم يذهب احد من العلماء الاسلام الى انكار العمل بالظن من ان

...

الاخباريين منعوا عن العمل عليه في الاحكام ووافقوا المجتهدين
في العمل عليه في الموضوعات وفيه انه ان اريد مما
ذكر ذهاب المجتهدين الى العمل بالظن مطلقا
في الاحكام والموضوعات و
اتفاقهم عليه في ذهاب
الاخباريين
الى المنع عنه في الاحكام مطلقا واثبات العمل عليه في الموضوعات كلها

الرابع دليل الانسداد الذى تمسك به غير
واحد من
ذهب الى حجية الظن
في المقام مطلقا قد قرر في كل
من هو العمدة في كل شيء في اثبات المطلب
السياسات في كل شيء وضعها انه لا ريب في الاحكام
والاسلاف في ان الطريق الواقع المتكفل لبيان اغلب
الاحكام من كتاب تفصيلا الآ ماسلم وندر انما هو ظواهر ايات الكتاب
الكتاب والسنة القولية وهو موضوع الاحكام الشرعية فيها الاعظم
اللغات

...

مشيئا لما يعلم بعد فيه في كثير من الموارد وله افراد واضحة
ظاهرة حتى في شرح لفظ الماء الذى ذكروا ان معناه من الواضح
المفاهيم العرفية فانه كثيرا ما يقع الشك في صدقه من جهة عدم
الاحاطة بكنه مفهومه حقيقة كما هو واضح وكذا الامر في باقي
الالفاظ التى تكون واضحة المعنى من يقال في بيان معانيها كونها
معروفة ويكتفون بذلك فكيف حال غيرها من الالفاظ ومن
هنا ذكر شيخنا الاستاد العلامة قدّه في الكتاب بعد منع الانسداد
ولكن الانصاف ان موارد الحاجة الى قول اللغويين اكثر من
ان تحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكة
او خروجها وان كان المعنى في الجملة معلوما من دون مراجعة

...

والعقل يحكم حكما ضروريا بتعين الاخذ بالمظنون في كل ما دار
الامر بين الاخذ بالظن وغيره فينتج هذه الكبرى العقلية
الكلية المنضمة الى المقدمات المذكورة
اعتبار مطلق الظن في اللغات
على ما استقف عليه
كون جامعه
مقدمات الانسداد في كل مورد ثبتت اطلاق النتيجة وعمومها لا اهمالها

عن المجاز بمجرّد قول اللّغوي كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص الظّواهر

فالانصاف ان الرّجوع الى اهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة امّا في مقامات يحصل به

العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد او ازيد له على وجه يعلم كونه من المسلّمات عند

اهل اللغة كما قد يحصل العلم بالمسئلة الفقهيّة من ارسال جماعة لها ارسال المسلّمات

وامّا في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللّغوي

كما اذا اريد تفسير خطبة او رواية لا تتعلّق بتكليف شرعي وامّا في مقام انسدّ فيه طريق العلم

ولا بدّ من العمل فيعمل بالظّن بالحكم الشرعي المستند بقول اهل اللغة ولا يتوهم انّ طرح قول

اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في

غالب الاحكام لاندفاع ذلك بان اكثر مواد اللغات الا ما شذّ وندر كلفظ الصّعيد ونحوه

معلوم من العرف واللغة كما لا يخفى والمتبع في الهيئات هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء

القطعي واتفاق اهل العربيّة او التبادر بضميمة اصالة عدم القرينة فانه قد يثبت به الوضع

الاصلي الموجود في الحقايق كما في صيغة افعل او الجملة الشّرطيّة او الوصفيّة ومن هنا يتمسّك

في اثبات مفهوم الوصف بفهم ابي عبيدة في حديث لَيّ الواجد ونحوه غيره من موارد الاستشهاد

بفهم اهل اللسان وقد يثبت به الوضع بالمعنى الاعم الثابت في المجازات المكتنفة بالقراين المقامية

كما يدعى ان الامر عقيب الحظر بنفسه مجرداً عن القرينة يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الايجاب

والالزام واحتمال كونه لاجل قرينة خاصة يدفع بالاصل فيثبت به كونه لاجل القرينة العامة وهي الوقوع

في مقام رفع الحظر فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة افعل بواسطة القرينة الكلية وبالجملة

فالحاجة الى قول اللغوي الذى لا يحصل العلم بقوله لقلة موارد ها لا تصلح سبباً للحكم باعتباره

لاجل الحاجة نعم سيجئ ان كل من عمل بالظن في مطلق الاحكام الشرعيّة الفرعيّة يلزمه العمل بالظن

بالحكم الناشي من الظن بقول اللغوي لكنه لا يحتاج الى دعوى انسداد باب العلم في اللّغات بل

العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الاحكام فانه يوجب الرجوع الى الظن بالحكم الحاصل من

الظن باللغة وان فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات وسيتضح هذا زيادة على

على هذا انشاء الله هذا ولكن الانصاف ان موارد الحاجة الى قول اللغويين اكثر من ان تحصى في تفاصيل

المعاني بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكة او خروجها وان كان المعنى في الجملة معلوماً من دون

مراجعة قول اللغوي كما في مثل الفاظ الوطن والمفازة والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص

الظني والكلام انما هو في القسم الاخير واما الاولان فلا معنى للتكلم فيهما بعد الفراغ عن افادة الاجماع للقطع بالسداد او بالدليل الاول المعتبر عنه الكل نعم قد يقع الكلام كما عن شيخ البهائي في مشرق الشمسين في اصل تحقق التواتر في المقام حيث ان المعتبر في التواتر انتهاء رجوع المخبرين الى الحس فيما يخبرون عنه بمعنى كون المخبر به امراً حسياً والمخبر عن الاجماع لا يرجع الى الحس من حيث ان مبنى الاجماع على اتفاق آراء المجمعين في المسئلة المجمع عليها

فلا يتفرع على حجية خبر الواحد لكن الى مبنى القول بعدم حجية الاجماع المنقول بضميمة عدم شمول ما قضى بحجية الخبر من حيث الخصوص له فالنزاع في المسئلة على تقدير ثبوت حجية خبر الواحد في الجملة لا مطلقاً اذ لم يتم القول بحجيته ممن نفى حجية خبر الواحد مطلقاً نعم لا يتوقف التكلم في المسئلة على اثبات تلك المسئلة وحصول الفراغ منها بل يكفي تقدير الثبوت ضرورة ان التكلم في الشرطية لا يتوقف على الفراغ عن وجود الشرط كما ان صدقها الواقعي لا يتوقف على صدقه فيصح التكلم في المسئلة ممن ذهب الى عدم حجية الخبر لكن لا يخفى هذا والذى يقتضيه النظر ان الشيخ قدّه وغيره واحد عدم حجية نقل الاجماع من حيث الخصوص لعدم ما يقتضيها مما يكون تاماً عندنا وان كان بعض ما استدلوا به على حجية الخبر من حيث الخصوص على تقدير تماميته قاضياً بحجيته ايضاً الا ان اكثرها او عمدة ما يكون تاماً لا يقتضي حجيته

وما يتعلق به

٧٩

غير ذلك من متعلقات الاحكام مما لا يحصى وان لم يكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها احد فلا اقل

هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف في المطلب ومن جملة الظنون الخارجة

عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر

بالخصوص نظرا الى انه من افراده فيشمله ادلته والمقصود من ذكره هنا مقدما على بيان الحال في

الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته فنقول ان ظاهر اكثر القائلين باعتباره

بالخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند لان

مدعي الاجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الامام ع بلا واسطة ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من

الاقسام ويلحقه من الاحكام ما يلحقه والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية

الاجماع المنقول وتوضيح ذلك يحصل بتقديم امرين الاول ان الادلة الخاصة التي اقاموها على

حجية خبر العادل لا تدل الا على حجية الاخبار عن حس لان العمدة من تلك الادلة هو الاتفاق الحاصل

من عمل القدماء واصحاب الائمة ع ومعلوم عدم شمولها الا للرواية المصطلحة وكذلك الاخبار

الواردة في العمل بالروايات اللهم الا ان يدعى ان المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها

عن الحكم الصادر عن المعصوم ولا يعتبر في ذلك حكاية الفاظ الامام ع ولذا يجوز النقل بالمعنى

فاذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام ع ولو بلفظ اخر والمفروض ان حكاية

الاجماع ايضا حكاية حكم صادر عن المعصوم ع بهذه العبارة التي هي معقد الاجماع او بعبارة اخرى وجب

العمل به لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه اذا كشف عن صدور الحكم بعبارة

الفتوى او بعبارة غيرها كما عمل بفتاوى علي بن بابويه قده لتنزيل فتواه منزلة روايته بل على حجية

مطلق الظن بالحكم الصادر عن الامام ع وسيجيء توضيح الحال ان شاء الله واما الايات فالعمدة فيها من

حيث وضوح الدلالة هي اية النبأ وهي انما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق

والظاهر منه بقرينة التفصيل بين العادل حين الاخبار والفاسق وبقرينة تعليل اختصاص التبين

بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالا مساويا لان الفاسق لا رادع له عن الكذب

هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه لا وجوب البناء على اصابته وعدم خطائه في حدسه لان

الفسق والعدالة حين الاخبار لا تصلح مناطا لتصويب الخبر وتخطئته بالنسبة الى حدسه وكذا

احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطاء في الحدس امر مشترك بين العادل والفاسق فلا يصلح

لتعليل الفرق به فعلمنا من ذلك ان المقصود من الاية ارادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين

قوله قده قلت اذا ثبت الخ اقول لا يخفى عليك ان ملخص الجواب عن السؤال المذكور يرجع الى انه بعد البناء على اناطة الحكم في الآية منطوقا ومفهوما على الفسق والعدالة من حيث الطريقية على ما عرفت سيما بملاحظة التعليل المذكور فيها فلا محالة يحكم بكون الآية مسوقة لبيان قبول خبر العادل وتصديقه وعدم الاعتناء بكل احتمال في خبره يكون للعدالة دخل في ضعفه لا القبول من جميع الجهات والحيثيات ونفي الاعتناء بتمام الاحتمالات كيف وهذا لا يجامع ابتناء الآية على الطريقية والتفكيك بحسب الاحتمالات في مرحلة

الاخبار دون الفاسق لان هذا هو الذي يصلح لاناطته بالفسق والعدالة حين الاخبار ومنه تبين عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية اذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل فان قلت ان مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبولية الخبر لبقاء احتمال الخطا العادل فيما اخبر وان لم يتعمد الكذب فيجب التبين في خبر العادل ايضا لاحتمال خطائه وسهوه وهو خلاف الآية المفصلة بين العادل والفاسق غاية الامر وجوبه في خبر الفاسق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة قلت اذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفى احتمال خطائه وغفلته واشتباهه باصالة عدم الخطاء في الحس وهذا اصل عليه اطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطاء والاشتباه لم يعبأ بخبره لعدم جريان اصالة عدم الخطاء والاشتباه ولذا يعتبرون في الراوي والشاهد الضبط وان كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الاجماع الا ان المنصف يشهد بان اعتبار هذا في جميع موارده ليس لدليل خارجي مخصص لعموم آية النبا ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل بل لما ذكرنا من ان المراد بوجوب قبول قول العادل دفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب لا تصويبه وعدم تخطئته او غفلته ويؤيد ما ذكرنا انه لم يستدل احد من العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامي باية النبا مع استدلالهم عليها باية النفر والسؤال والظاهر ان ما ذكرنا من عدم دلالة الآية وامثالها من ادلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب اليه المعظم بل اطبقوا عليه كما في الرياض من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات اذا لم تستند الى الحس وان علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر من ان الشهادة من الشهود وهو الحضور فالحس ماخوذ في مفهومها والحاصل انه لا ينبغي الاشكال في ان الاخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة الا على من وجب عليه تقليد المخبر في الاحكام الشرعية وان الآية ليست عامة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج فان قلت فعلى هذا اذا اخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب فيه تقبل شهادته فيه لان احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض واحتمال غفلته وخطائه منفي بالاصل المجمع عليه مع ان شهادته مردودة اجماعا قلت ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لاناطة الحكم بهما وجودا وعدما تعبدا كما في الشهادة والفتوى ونحوهما بل المراد ان الآية المذكورة لا تدل الا على مانعية الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل اذا لم يمكن نفي خطائه باصالة عدم الخطاء المختصة بالاخبار الحسية فالآية لا تدل ايضا على

قوله قده نعم لو كان المخبر ممن يكثر الخ اقول الاستدراك الذي اشاره مما لابد منه على ما افاده في المراد من الآية على ما عرفت توضيحه فان حاصله يرجع الى عدم المجدودى للآية فيما لم يكم فيه بنفي ساير الاحتمالات من غير فرق بين الاخبار عن الحسيات والحدسيات كما هو المستظهر من جميع ما دل على اعتبار اخبار العادل من حيث الطريقية سواء كان في الاحكام او الموضوعات ولازم ذلك اشتراط

اشتراط العدالة وما يعينه الفسق في صورة العلم بعدم تعمده الكذب بل لا بد له من دليل آخر فتأمل

الأمر الثاني ان الاجماع في مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الاصل له وهو الاصل لهم هو اتفاق جميع العلماء في عصر كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين قال في التهذيب الاجماع هو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد ص وقال صاحب غاية البادي في شرح المبادي الذي هو احد علمائنا المعاصرين للعلامة قده الاجماع في اصطلاح فقهاء اهل البيت ع هو اتفاق امة محمد ص على وجه يشتمل على قول المعصوم انتهى وقال في تم الاجماع في الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة انتهى وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الاجماع وغيره من المقامات كما تراهم يعتذرون كثيرا عن وجود المخالف بانقراض عصره ثم انه لما كان وجه حجية الاجماع عند الامامية اشتماله على قول الامام ع كانت الحجية دائرة مدار وجوده ع في كل جماعة هو احدهم ولذا قال السيد المرتضى اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت او قلت كان قول الامام في اقوالها فاجماعها حجة وان خلاف الواحد والاثنين اذا كان الامام احدهما قطعا او تجويزا يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقين وان كثروا وان الاجماع بعد الخلاف كالمبتدئ في الحجية انتهى وقال المحقق في المعتبر بعد اناطة حجية الاجماع بدخول قول الامام ع انه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة انتهى وقال العلامة ره بعد قوله ان الاجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم كل جماعة قلت او كثرت كان قول الامام ع في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع انتهى هذا ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته اجماعا في الاصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواترا في الاصطلاح واما ما اشتهر بينهم من انه لا يقدح في حجية اتفاق الباقي لا في تسميته اجماعا كما علم من فرض المحقق قده الامام ع في اثنين نعم ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته اجماعا في الاصطلاح حيث تراهم يدعون الاجماع في مسئلة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بانه معلوم النسب لكن التأمل الصادق يشهد بان الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية نعم يمكن ان يقال انهم قد تسامحوا في اطلاق الاجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام فيها لوجود مناط الحجية فيه وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئا وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة الى ما يعم اتفاق طائفة من الامامية كما يعرف من ادنى تتبع لموارد الاستدلال بل

لا يراد منه في كلماتهم المعنى المراد من الاجماع
بقول
مطلق ونحن
لو زوجية من كلماتهم
في هذا الباب حتى يعلم
صدق ما افاده شيخنا الاستاد العلامة
قده من استقرار اصطلاح الفريقين على اعتبار
اتفاق الكل في الاجماع الاصطلاحي الذي هو الاصل
للعامة باعتبار انه اصل مستقل في قبال الادلة
الثلثة عندهم دون الخاصة كما ستعرف او باعتبار كونه دليلا على

عرفت الاشارة اليها والجمع بينها ان الملحق بما يرفع الاختلاف
كما صنعه غير واحد الا ان التسنن في صدد ذلك واما الخاصة
فاكثر كلماتهم ينادي بذلك صوتها باعتبار اتفاق الكل وجعله
الاجماع في مقام تعريف الاجماع وغيره ويكفي في ذلك
ما حكاه في الكتاب عن العلامة في التهذيب وغيره في غيره
والعقيدة الاهم عن المخالف بانقراض عصره ودعويهم عدم
الاعتداد بقول الميت من حيث انعقاد الاجماع على خلافه
مبنيا عليه والمدارك المذكورة في كلماتهم لحجيته من الدخول
واللطف وغيرها مما سيأتي الاشارة اليه واصرح من جميع

في المجمعين سواء اعتبر اجماع الامة او المؤمنين او العلماء
فوافقناهم في اصل الحكم لكونه حقا في نفسه وان خالفناهم
في علته ودليله انتهى ما حكي عنه نعم تسامحهم في اطلاق
لفظ الاجماع على غير معناه المعروف
حتى اتفاق الاثنين مع كون
احدهما المعصوم عليه السلام من
جهة الاشتراك في
الثمرة ووجه
الحجية
كما صرح به في الكتاب مما لا ينكر ترى كون الاطلاق حقيقة في

واحد بل يعتبرون موافقة اهل الاعصار المتقدمة ايضا
بعينه
بقوله ومع كل
ذلك كله فقد رأينا
من المتأخرين ما يخالف ذلك
وان اصطلاح الخاصة في الاجماع غير
اصطلاح العامة قال في القوانين ان هذا اللفظ
واختلف العامة في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه
وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب

على حكم ديني بقطع بان المعصوم عليه السلام احدهم لا على التعيين مطلقا
ان قال بعد جملة كلام له ولو عرف الاجماع بانه الاتفاق الكاشف
عن قول المعصوم عليه السلام على حكم ديني كان اخصر واجمع انتهى كلامه
رفع مقامه وقد ذكر بعض المتأخرين ممن قارب عصرنا في مباحثه
ان حقيقة الاجماع بحسب الاقوال المختلفة في مدرك اعتباره
يختلف بحسب الاصطلاح وانه يقارب عرف السنية والعامة
في الاجماع والتي ومورد هما غالب وان اختلفوا في وجه الحجية
ثم قال بعد جملة كلام له وهذا هو السر في تفسير المتأخرين بان
الاتفاق الخاص الذي هو الاجماع عند الخاصة مغاير له عند

ومرافقيه المبني على الدخول وعند المتأخرين المبني على الحدس
ان لم يرجع الى المجاز في الكلمة من حيث الادعاء والتنزيل
من اطلاق الاجماع على اتفاق علماء الخاصة
مع انهم بعض علماء الامة بتنزيل الاخر
والتنزيل والمسامحة وعلى تقدير
المجازية ايضا لا يلزم
تغاير الا
اه
الاصطلاح هذا بعض الكلام في معنى الاجماع واما وجه حجيته فلا

فائدة في تكلم للاجماع من الامة وغيره يكون مراد ان فقد منه
ظاهرا
والمعروف
بين الخاصة في وجه
احد وجوه احدها كونه متضمنا
للسنة بحيث يكون دلالته عليها بالتضمن
وهو الذي اختاره السيد وجماعة ممن سلكوا
طريقته ممن هو الظاهر من اكثر المتقدمين الى زمان
صاحب لم ومنهم قال العلامة قده في وجه حجيته ان
الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم عليه السلام به لانه من الامة

كلام السيد المرتضى في العدة في رد هذه الطريقة كونها معروفة
قبل الشيخ ايضا من يتبع كلام من قال بتحقيق مطلق المخالف
في تحقق الاجماع كالفخر وغيره ولو كان معلوم النسب وتد الكثر
في العدة من القول بما هو صريح في اختياره هذه الطريقة وانه
لا يجوز انفراده عليه السلام بالقول في المسئلة مع عدم دليل عليه من كتاب
او سنة مقطوع بها والا وجب عليه الظهور والدلالة على ذلك
ولو باعلام بعض ثقاته بشرط ان يكون معه معجزة تدل على
صدقه ويكفي لك في ذلك ملاحظة ما حكاه شيخنا الاستاد
العلامة قده في الكتاب عنه نعم هنا كلام في اختصاص طريقته

طريقه وليس فيها ما يدل على مشاركته للسيد في الطريقة
السابقة نعم فيها ما يتوهم منه في بادي النظر ذلك كما
سيجيء نقله في الكتاب مفصلا في مسئلة حجية خبر
الواحد في مقام الاستدلال عليها
بالاجماع حيث قال بعد اثبات
الاجماع على العمل بالاخبار
فلولا ان العمل بهذه
الاخبار كلها
جائزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم عليه السلام لا يجوز

يمكن عادة لمدعي الاجماع في امثال زماننا وتحصيله بحدس القطع اية لاسبيل له لعدم طريق اليه الاجماع العلماء الكاشف بحكم العادة عن اتفاق اصحاب الائمة عن الكاشف عن تقيهم

معلوم لغير معلوم او اقوال تلك او علم دخول قول الامام في

جملة اقوال

الامة غير متميز منها

واستقصى اقوال الذين

لم يعرف نسبهم للعلم بعدم خروجه

منهم او علم قولها جمالا في جملة اقوال غير

المعروفين بالحدس المقتضي بعلم الاجمال بانفاق

الجميع من جهة النظر في الادلة ونحوها او قياس الغائب

الى هذا المجهول على المعلوم او القضاة والتتبع الوارد من

كل ناحية بالنسبة الى جميع علماء الامة او الامامية بحيث

الاخيرين الا انه يعتبر الكشف عن الحكم الواقعي الذي هو اعم من الواقعي

الاول

والظاهري

الذي هو وافق

اتوى وبقرار الدليل

بياسبه الى حدس ان يستكشف

عادة وجود الحجة العلمية القاطعة للعذر

الموافقة قطعا لرأي الامام عم من اتفاق جمع

الاعلام المرتقين في العلم والعمل الى اعلى مقام على حكم

من الاحكام فان تتبع كتبهم واسفارهم والنظر في احوالهم

واطوارهم وملاحظة دقايق انظارهم وتباين افكارهم

تقدم او عن حجة ثابتة باحد وجوهها المعتبرة عن

النبي

عم او احد

الائمة عم حيث

لم يثبت عنهم او عن العلم

خلاف ذلك وهذا سند يجئ نظر

الاجماع باعتبار الوجه الاول الذي لا يفارق

الثاني غالبا وكثيرا ما لا يصلح الا لتأييد لعدم

لنفيه على سبب القطع بما ذكرنا ولذلك لم يعد وجهة

مستقلة بنفسها مع كثرة استنادهم اليها العاشر وهو

كالسابق ان يستكشف قول الامام عم او رأيه من تتبع جملة

عن وجود نص معتمد معلوم لديهم في ذلك وان نقفه عليه

كما تقدم في احوال والد الصدوق الاشارة اليه وفي

الشاذ عن اطلاعهم على ما يوجب عن صحة الخبر

وعلوه عن شوائب القدح وفي الثالث

عن وجود ذلك فيما ورجوه

وعملوا به فقط وفي

استكشف ما ذكر

في احد

على حجية الاجماع حتى يلزم الدور كما توهم الرابع ان يستكشف

ما ذكرنا من جهة قاعدة اللطف وملاحظة منصب الامامة

والوازم من جهة انه يجب الامر بالمعروف وتعليمه

وانكار المنكر وتبيينه والردع عنه على كل

متمكن من ذلك عالم بالواقع

والحكمة فكيف بالمعصوم عم

مع علمه بالحال

الامة ولا

ابن طاوس في السرداب الشريف وما نقله راوي قصة

الجزيرة الخضراء المعروفة وغيرها ويلزم في دعوى الاجماع

على هذا الوجه وقوع اتفاق مصحح لما يخبر من الكلام

لترويج المرام فيندرج في الاجماع المنقول

المنسوب الى غير مذهبه ظاهرا وفي

السنة وافعاله لا يجوز

يجب فيه الاصول

الاعصار او الاعوام على اليقين انه رأي الامام الغائب او احد

بمعنى الحق ويرتفع من الامامية وقوفه على احوالهم واقوالهم المتعلقة بالشريعة

اطلاق
لفظ الاجماع بقول مطلق على اجماع الامامية فقط مع انهم بعض الامة لا كلهم ليس الا
لاجل المسامحة من جهة ان وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية وعلى اى تقدير فظاهر اطلاقهم
ارادة دخول قول الامام ع وهذا هو الذى يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق و
العلامة والشهيدين ومن تأخر عنهم واما اتفاق من عدا الامام ع فهذا ليس اجماعا بحيث يكشف
عن صدور الحكم عن الامام ع بقاعدة اللطف كما عن الشيخ ره او التقرير كما عن بعض المتأخرين او
بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطاء مع كمال بذل الوسع فى فهم الحكم الصادر عن
الامام ع فهذا ليس اجماعا اصطلاحيا الا ان ينضم قول الامام ع المكشوف عنه باتفاق هؤلاء
الى اقوالهم فيسمى المجموع اجماعا بناء على ما تقدم من المسامحة فى تسمية اتفاق جماعة مشتمل على
قول الامام ع اجماعا وان خرج عنه الكثير او الاكثر فالدليل فى الحقيقة هو اتفاق من عدا الامام
والمدلول الحكم الصادر عنه ع نظير كلام الامام ع ومعناه فالنكتة فى التعبير عن الدليل
بالاجماع مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الامام ع الذى هو المدلول الى الكاشف عنه
وتسمية المجموع دليلا هو التحفظ على ما جرت سيرة اهل الفن من ارجاع كل دليل الى احد الادلة
المعروفة بين الفريقين اعنى الكتاب والسنة والاجماع والعقل ففى اطلاق الاجماع على هذا مسامحة
فى مسامحة وحاصل المسامحتين اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطائهم
وعدم وصولهم الى حكم الامام ع على تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة واكثر العامة
على حجية الاجماع يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح وبنائه على المسامحة لتنزيل
وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه كما عرفت من السيد والفاضلين قدهم من ان كل جماعة
قلت او كثرت علم دخول الامام ع فيهم فاجماعها حجة ويكفيك فى هذا ما سيجئ من المحقق الثانى
فى تعليق الشرايع من دعوى الاجماع على ان خروج الواحد من علماء العصر قادح فى انعقاد
الاجماع مضافا الى ما عرفت من اطباق الفريقين على تعريف الاجماع باتفاق الكل ثم ان المسامحة
من جهة الاولى او الثانية فى اطلاق لفظ الاجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها لان العبرة
فى الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل
او الاكثر
كان اخفاء القرينة فى الكلام الذى هو المرجع للغير تدليسا اما لو لم يكن نقل الاجماع حجة او
كان نقل مطلق الدليل القطعى حجة لم يلزم تدليس اصلا ويظهر من ذلك ما فى كلام صاحب
المعالم ره حيث انه بعد ذكر ان حجية الاجماع انما هو لاشتماله على قول المعصوم واستنهض بكلام المحقق الذى

في الانضمام على مذهب الشيخ و
لزوم تسامح من حيث الانضمام في المعنى
المسامحة هذا هو المراد من قوله قده فقط
اطلاق لفظ الاجماع على هذا مسامحة
فى مسامحة من حيث ان بعض الجماعة
لم يكن داخلا فيهم حقيقة وانما ادعى
دخوله فانه انما يتصور على مذهب المتأخرين
قوله قده نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح
اقول
ترتب التدليس على
على الحمل المسامحى انما هو اذا
كان الكتاب المنقول فيه الاجماع
مرجعا للغير بحيث يعلم عادة وتوقف من
مذهب الاختصاص بحجية نقل الاجماع

وممّا يتعلق به

الظهور في ارادة المعنى الحقيقي المصطلح اراد التعرض لكل الاجماعات المنقولة

 في كلمات من حيث انطباق الطلبة المستفادة من ابنة

البناء على
زعم القائل بدلالتها
على حجية الخبر عليها وعلى
والكلام في خصوصيات الأدلة
من حيث دخولها في احد شقي الترديد الذي
افاده مما لا ينبغي صدوره اعني اهل العلم كما انه لا ريب
في ان مراده قده بقرينة تصريحه بعد ذلك من نفي الاشكال
في عدم الحجية من حيث نقل السنة وقول الامام ع تضمنا كما هو
الوجه عند اكثر القائلين بحجيته لا مطلقا كما لا يخفى

نقلهم واستجوده قال وا العجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى
الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الاصحاب فعدلوا
به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية ولا دليل لهم على الحجية يعتد
به انتهى وقد عرفت ان مساهلتهم وتسامحهم في محله بعد ما كان مناط حجية الاجماع الاصطلاحي
موجودا في اتفاق جماعة من الاصحاب وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الاجماع لما عرفت
من التحفظ على عناوين الادلة المعروفة بين الفريقين اذا عرفت ما ذكرنا فنقول ان الحاكي للاتفاق
قد ينقل الاجماع بقول مطلق او مضافا الى المسلمين او الشيعة او اهل الحق او غير ذلك مما يمكن ان
يراد به دخول الامام ع في المجمعين وقد ينقله مضافا الى من عدا الامام ع كقوله اجمع علماؤنا او
اصحابنا او فقهاؤنا او فقهاء اهل البيت ع فان ظاهر ذلك من عدا الامام ع وان كان ارادة العموم
محتملة بمقتضى المعنى اللغوي لكنه مرجوح فان اضاف الاجماع الى من عدا الامام ع فلا اشكال
في عدم حجية نقله لانه لم ينقل حجة وان فرض حصول العلم للناقل بصدور الحكم عن الامام ع من جهة
هذا الاتفاق الا انه انما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو قول الامام ع حتى يدخل في نقل
الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد نعم لو فرض ان السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقة قول
الامام ع او وجود دليل ظني معتبر حتى بالنسبة الينا امكن اثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل
والانتقال منه الى اللازم لكن سيجيء بيان الاشكال في تحقق ذلك وفي حكم الاجماع المضاف
الى من عدا الامام ع الاجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف كما يقال خرء الحيوان الغير المأكول اللحم
غير الطير نجس اجماعا وانما اختلفوا في خرء الطير او يقال ان محل الخلاف هو كذا واما كذا فالحكم كذا
اجماعا فان معناه في مثل هذا كونه قولا واحدا واضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف وانه ظاهر الاصحاب
او قضية المذهب وشبه ذلك وان اطلق الاجماع او اضافه على وجه يظهر منه ارادة المعنى
المصطلح المتقدم ولو مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم لعدم قدحه في الحجية فظاهر
الحكاية كونها حكاية للسنة اعني حكم الامام ع لما عرفت من ان الاجماع الاصطلاحي متضمن لقول
الامام ع فيدخل في الخبر والحديث الا ان مستند علم الحاكي بقول الامام ع احد امور احدها
الحس كما اذا سمع الحكم من الامام ع في جملة جماعة لا يعرف اعيانهم فيحصل له العلم بقول الامام ع
وهذا في غاية القلة بل نعلم جزما انه لم يتفق لاحد من هؤلاء الحاكين للاجماع كالشيخين و
السيدين وغيرهما ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الرد على السيد حيث انكر الاجماع من باب

في لم فانه علم ان نقلة الاجماع في الكتب لم يتفقوا على الاجماع الا
الاصطلاحي ولا طريق من العادة اليه في زمان الحضور وان كان
هناك اجماع من الاصحاب في زمان الغيبة فان غايته
ما هناك كشفه عن اتفاق اصحاب الائمة ع
الكاشف عن تحقق الحكم عنهم ع
واين هذا من ال



في الظن

وجوب اللطف بانه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام للمجمعين الثاني قاعدة
اللطف على ما ذكره الشيخ في العدة وحكى القول به من غيره من المتقدمين ولا يخفى ان الاسناد اليه
غير صحيح على ما ذكر في محله فاذا علم اسناد الحاكي اليه فلا وجه للاعتماد على حكايته والمفروض ان اجماعات
الشيخ كلها مستندة الى هذه القاعدة لما عرفت من كلامه المتقدم من العدة وستعرف منها ومن غيرها
من كتبه فدعوى مشاركته للسيد قده في استكشاف قول الامام ع من تتبع اقوال الامة واختصاصه
بطريق اخر مبني على ان وجوب قاعدة اللطف غير ثابتة وان ادعاها بعض فانه قده قال في العدة
في حكم ما اذا اختلفت الامامية على قولين يكون احد القولين قول الامام ع على وجه لا يعرف بنفسه
والباقون كلهم على خلافه انه متى اتفق ذلك فان كان على القول الذي انفرد به الامام ع دليل من كتاب
او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل كاف في
ازاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور واظهار من يبين الحق في تلك المسألة
الى ان قال وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي اخيرا انه يجوز ان يكون الحق عند الامام ع والاقوال الاخر
كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به
وبما يكون معه من الاحكام قد اتينا من قبل انفسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى
الينا الحق الذي كان عنده فالجواب هذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة
اصلا لانا لا نعلم دخول الامام ع فيها الا بالاعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه
لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع انتهى كلامه وذكر في موضع اخر من العدة ان هذه
الطريقة يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة
اصلا لجواز ان يكون قول الامام ع مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده انتهى واصرح
من ذلك في اختصاص طريق الاجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف ما حكي عن بعض احكام
من كتاب التمهيد للشيخ ان سيدنا المرتضى قده كان يذكر كثيرا انه لا يمتنع ان يكون هنا امور كثيرة
غير واصلة الينا علمها مودع عند الامام ع وان كتمها الناقلون ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف
عن الخلق الى ان قال وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في اصول الفقه وقلنا هذا الجواب صحيح
لولا ما نستدل في اكثر الاحكام على صحته باجماع الفرقة فمتى جوزنا ان يكون قول الامام ع خلافا
لقولهم ولا يجب ظهوره جاز للقائل ان يقول ما انكرتم ان يكون قول الامام ع خارجا عن قول من تظاهر
بالامامة ومع هذا لا يجب عليه الظهور لانهم اتوا من قبل انفسهم فلا يمكننا الاحتجاج باجماعهم

قوله قده ولا يخفى ان الاسناد اليه غير صحيح الخ اقول قد عرفت الاشارة الى عدم صحته وان اللطف يجب من باب اللطف على الحكيم تعالى ارسال الرسل وتبليغ الاحكام على النحو المتعارف بحيث لولا تقصير المقصرين لبلغ الحكم الى كل مكلف حتى المخدرات في الحجال وكذا يجب عليه نصب الحافظ للاحكام لصونها من الضياع والاختفاء بعد بيان الرسول

اصلا

اصلا انتهى فان صريح هذا الكلام ان القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها نفي التمسك بالاجماع ولا قادح فيها سوى ذلك ولذا صرح في كتاب الغيبة بانها قوية تقتضيها الاصول فلو كان لمعرفة الاجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب اظهار الحق عليه لم يبق ما يقدح في طريقة السيد لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالاجماع ثم ان الاستناد الى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة احد من علماء العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني قال في الايضاح في مسئلة ما يدخل في المبيع ان من قاعدة المجتهد اذا تغير اجتهاده الى التردد او الحكم بخلاف ما اختاره اولا لم يبطل ذكر الحكم الاول بل يذكر ما ادى اليه اجتهاده ثانيا في موضع آخر لبيان عدم انعقاد اجماع اهل عصر الاجتهاد الاول على خلافه وعدم انعقاد اجماع العصر الثاني على كل واحد منهما وانه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للاول بل معارض لدليله مساو له انتهى وقد اكثر في الايضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف وظاهره الانطباق على هذه الطريقة كما لا يخفى وقال في ذكرى ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه ميتا واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع على انه لا قول للميت بالاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد لسابق اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور اليه ولا يعتد به انتهى وحكي عن بعض انه حكى عن المحقق الداماد انه قدس سره قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة ان من فوائد الامام عجل الله فرجه ان يكون مستند حجية اجماع اهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الاحكام اجماعا بسيطا في احكامهم الاجماعية وحجية اجماعهم المركب في احكامهم الخلافية فانه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الالهية ان يكون في المجتهدين المختلفين في المسئلة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رايه راي امام عصره وصاحب امره ويطابق قوله قوله وان لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بخصوصه انتهى وكانه لاجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى الى توجيه الاجماعات التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بارادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم ولو جامع الاجماع وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داع الى التوجيهات المذكورة مع بعدها واكثرها الثالث من طرق انكشاف قول الامام عليه السلام لمدعي الاجماع الحدس وهذا على وجهين احدهما ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه

...قيل قوله وانه لاعبرة بمثل هذه الطريقة الخ فيه نظر لان الشهيد قال في الذكرى يثبت الاجماع بخبر الواحد ما لم يعلم خلافه لانه امارة قوية كروايته وقد اشتمل كتاب الخلاف والانتصار والسرائر والغنية على اكثر هذا الباب مع ظهور المخالف في بعضها حتى من الناقل نفسه والعذر اما بعدم اعتبار المخالف المعلوم النسب كما سلف واما بتسميتهم لما اشتهر اجماعا واما بعدم ظفره حين ادعى الاجماع بالمخالف ... [illegible] ... انتهى ... [illegible]

[illegible]

فهذا على وجهين احدهما ان يحصل له الحدس الضروري من مبادي محسوسة بحيث يكون الخطاء من قبيل الخطاء في الحس فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار يحصل لنا العلم كما حصل له ثانيهما ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطاء لكن ليس اخبارهم ملزوما عادة للمطابقة لقول الامام ع بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة ايضا الثاني ان يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطاء بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الاجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد اخر وسيجيء جملة منها اذا عرفت ان مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام ع لا يخلو من الامور الثلثة المتقدمة وهي السماع عن الامام مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف وحصول العلم من الحدس وظهر لك ان الاول هنا غير متحقق عادة لاحد من علمائنا المدعين للاجماع وان الثاني ليس طريقا للعلم فلا يسمع دعوى من استند اليه في الاجماعات المتداولة على السنة ناقليها الا بعد الاسس

[marginal note:] ليس في اجماعات المتداولة على السنة ناقليها الا ... [illegible]

وعرفت ان الحدس قد يستند الى مبادي محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الامام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة ونظير الحدس الحاصل لمن اخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة او الى مبادي محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الامام ع من دون ملازمة عادية وقد يستند الى اجتهادات وانظار وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند الى القسم الاخير من الحدس بل ولا المستند الى الوجه الثاني ولم يكن هناك ما يعلم به كون الاخبار مستندا الى القسم الاول من الحدس وجب التوقف في العمل بنقل الاجماع كسائر الاخبار المعلوم استنادها الى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة فان قلت ظاهر لفظ الاجماع اتفاق الكل فاذا اخبر الشخص بالاجماع فقد اخبر باتفاق الكل ومن المعلوم ان حصول العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري وحدس المخبر مستند الى مبادي محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام ع عادة فاما ان يجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق نظير الاخبار بالعدالة واما ان يجعل الحجة اخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الامام ع ويكون نفس المخبر به ح محسوسا نظير اخبار الشخص بامور يستلزم العدالة والشجاعة عادة وقد اشار الى الوجهين بعض السادة الاجلة في شرحه على الوافية فانه قده لما اعترض على نفسه بان المعتبر من الاخبار ما استند الى احدى الحواس والمخبر بالاجماع انما يرجع الى بذل الجهد ومجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه اجاب عن ذلك بان المخبر هنا ايض يرجع الى السمع فيما يخبر عن العلماء وان جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة امر آخر

قوله قده احدهما ان يحصل له الحدس اه اقول المراد منه الوجدان تحصيل العلم بمقالة المعصوم وقسم من فتاوى من كان من دراياتهم من اللوازم العادية لراي الامام ع بحيث يعلم ان توافقهم في المسئلة النظرية لا يكون عادة الا من جهة متابعة راي الامام ع او وصل اليهم يدا بيد فهو الداعي على اتفاقهم في المسئلة مع شدة اختلافهم في اكثر المسائل وتباين انظارهم وافكارهم فلا بد ان يقف فيه ...

[illegible]

فيما افاده السيد الشارح للوافية بقوله ان التحقيق في الجواب هو الوجه الاول اه فان ارجاع الاخبار بالفتاوى الى الاخبار بمقالة المعصوم ع يحتاج الى ملاحظة زائدة لا حاجة اليها بعد فرض اعتبار الاخبار بنفس الاتفاق فيما كان ملازما لقول الامام ع لمولانا ... ميرزا محمد حسن ... طاب ... [illegible]

وما يتعلق به

ان الاطلاع على فتاوى علماء عصر واحد اذا كثروا متعسر او متعذر لتشتتهم في الامصار والاصقاع فيتعذر العلم بفتاويهم على سبيل السماع واما على سبيل الحدس ... فلكثرة ...
فانه ربما يكون في عصر عالم غير مصنف او غير معروف ورب مصنف معروف لا يصل كتبه الينا فحينئذ دعوى الاجماع فلا بد في دعوى اتفاق الجميع من حدس او عن ان يحدس باتفاق المعروفين على ...
الجميع الموافقة لقول الامام ع وربما يقال السبيل الى الحدس ... وهو التحدس بظواهر عبارات الاصحاب عن آرائهم لان المنقول من الالفاظ وان ظهرت حجية الاول الاستقلال منها ...

كوجوب اللطف وغيره ثم اورد بان المدار في حجية الاجماع على مقالة المعصوم فالاخبار انما هو
نها
والعلوم
ولا يرجع الى السمع فاجاب عن ذلك اولا بان مدار الحجية وان كان ذلك لكن استلزام اتفاق كلمة العلماء
لمقالة المعصوم معلوم لكل احد لا يحتاج فيه الى النقل وانما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق فبعد
اعتبار خبر الناقل لوثاقته ورجوعه في حكاية الاتفاق الى السماع كان الاتفاق معلوما ومتى
ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم للملازمة المعلومة لكل احد وثانيا ان الرجوع في حكاية
الاجماع الى نقل مقالة المعصوم لرجوع الناقل في ذلك الى الحس باعتبار ان الاتفاق من آثارها ولا
كلام في اعتبار مثل ذلك كما في الاخبار بالايمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات
وانما الا يرجع الى الاخبار في العقليات المحضة فانه لا يعول عليها وان جاء بها الف من الثقات حتى
يدرك مثل ما ادركوا ثم اورد على ذلك بانه يلزم من ذلك الرجوع الى المجتهد لانه وان لم يرجع الى
الحس في نفس الاحكام الا انه يرجع في لوازمها وآثارها اليه وهي ادلتها السمعية فيكون رواية
فلم لا يقبل اذا جاء به الثقة واجاب بانه انما يكفي الرجوع الى الحس في الآثار اذا كانت الآثار مستلزمة
لها عادة وبالجملة اذا افادت اليقين كما في آثار الملكات وآثار مقالة الرئيس وهي مقالة رعيته وهذا
بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم ثم قال على ان التحقيق في الجواب عن السؤال الاول
هو الوجه الاول وعليه فلا اثر لهذا السؤال انتهى قلت ان الظاهر من الاجماع اتفاق اهل عصر
واحد لا جميع الاعصار كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم ومن المعلوم ان اجماع اهل عصر واحد
مع قطع النظر عن موافقة اهالي الاعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم
الضروري بصدور الحكم عن الامام ع ولذا قد يتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم او اكثرهم نعم
يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام كما قرر في محله مع ان علماء العصر اذا
كثروا كما في الاعصار السابقة يتعذر او يتعسر الاطلاع عليهم حسا بحيث يقطع بعدم من سواهم في
العصر الا اذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الاحاطة بآرائهم في المسألة فيدعي الاجماع الا ان
مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم والمحسوس المستلزم عادة لقول الامام ع
مستحيل التحقق للناقل والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة وكيف كان فاذا ادعى الناقل الاجماع
خصوصا اذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الاعصار او اكثرهم الامر يشتد كما هو الغالب في
اجماعات مثل الفاضلين والشهيدين فيحتمل بعض وجوه احدها ان يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى
دون كل قابل للفتوى من اهل عصره او مطلقا الثاني ان يريد اجماع الكل ويستفيد ذلك من اتفاق

قوله قده قلت الظاهر الخ اقول لما استند في السؤال الى
ظهور لفظ
الاجماع بحسب الاصطلاح
في اتفاق الكل على ما اعترف
به شيخنا قده فيما تقدم من كلامه اجاب
عنه بما تقدم من كونه حقيقة في الاتفاق في اجماع
اهل عصر واحد لا جميع الاعصار فليس ظاهرا في معنى
يلازم مقالة المعصوم ثم فهذا الاينافي ما استظهره فيما يجيء ...

المعروفين من اهل عصره وهذه الاستفادة ليست ضرورية وان كانت قد تحصل لان اتفاق اهل

عصره المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم وممن قبلهم خصوصا بعد ملاحظة التخلف

في كثير من الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل

لا يوجب العلم عادة نعم هي امارة ظنية على ذلك لان الغالب في الاتفاقيات عند اهل عصر كونه من

الاتفاقيات عند من تقدمهم وقد يحصل العلم بضميمة امارات اخر لكن الكلام في كون الاتفاق

مستندا الى الحس او الى حدس لازم عادة للحس والحق بذلك ما اذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة

لحسن ظنه بهم كما ذكره في اوائل المعتبر حيث قال ومن المقلدة من لو طالبته بدليل المسئلة ادعى الاجماع

لوجوده في كتب الثلثة قدهم وهو جهل ان لم يكن تجاهلا فان في توصيف المدعي بكونه مقلدا

مع انا نعلم انه لا يدعي الاجماع الا عن علم اشارة الى استناده في دعواه الى حسن الظن بهم وان جزمه

في غير محله فافهم الثالث ان يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند

عدم الدليل او بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص او بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض

او اتفاقهم على مسئلة اصولية نقلية او عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسئلة المفروضة

وغير ذلك من الامور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها مع فرض عدم المعارض

القول بالحكم المعين في المسئلة ومن المعلوم ان نسبة هذا الحكم الى العلماء في مثل ذلك لا ينشأ

الا من مقدمتين اثبتهما المدعي باجتهاده احديهما كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضيا ودليلا

للحكم لولا المانع والثانية انتفاء المانع والمعارض ومن المعلوم ان الاستناد الى الخبر المستند الى

مجموع ذلك غير جائز عند احد من العاملين بخبر الواحد ثم ان الظاهر ان الاجماعات المتعارضة من شخص

واحد او من معاصرين او متقاربي العصرين ورجوع المدعي عن الفتوى الذي ادعى الاجماع فيها

ودعوى الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي مسائل قد اشتهر خلافها

بعد المدعي بل في زمانه بل فيما قبله كل ذلك مبني على الاستناد في نسبة القول الى العلماء على

هذا الوجه ولا باس بذكر بعض موارد صرح المدعي بنفسه او غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك

فمن ذلك ما وجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد ان من مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء من

المايعات قال واما قول السائل كيف اضاف المفيد والسيد ذلك الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب

اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من اصلنا العمل بالاصل

ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المايعات ثم قال واما المفيد فانه

قوله قده الثالث ان يستفيد الخ اقول الفرق بين هذا الوجه و سابقيه لا يكاد ان يخفى فان مبنى الوجهين السابقين على الحس فقط كما هو مبنى الوجه الاول او على انضمام الاجتهاد والحدس الى الحس كما هو مبنى الوجه الثاني ومبنى هذا الوجه على الاجتهاد والحدس في تحصيل الاتفاق فقط من دون ضم مقدمة حسية لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الاشتياني

قوله قده اما علم الهدى الخ اقول استدل في محكي الخلاف بعد ترجيح جواز التطهير بغير الماء من المايعات بوجهين احدهما الاجماع وثانيهما ان الغرض من التطهير بالماء ازالة العين فاذا حصلت بغير الماء فقد حصل المقصود من التطهير بالماء وذكر في تقريب الاجماع ما حكاه المحقق قده عنه وهو صريح في ان مبنى الاجماع الذي ادعاه على اصالة البرائة

هذا مضافا الى حصر المطهر في الماء بمقتضى بعض الآيات وجملة من الاخبار وبالجملة الكلام ليس في ان المقام مقام جريان اصالة البرائة او اصالة المنع مع في تعليل اعتقاد الاجماع باصالة البرائة والاباحة في المقام فانه غير وجيه كالتمسك بالوجه الثاني في كلامه كما لا يخفى فاستناد ادعاء الاجماع في المسئلة الى الاصل كاستناد ادعائه الى وجود الرواية في سائر مسائل الخلاف على ما في الكتاب عن معتبر المحقق لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الاشتياني مد ظله العالي

ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة انتهى فظهر من ذلك ان نسبة السيد قده الحكم
الحكم المذكور الى مذهبنا من جهة الاصل ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف حيث انه ذكر فيها ان
بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بانه يسقط القود ويكون الدية من بيت المال قال
دليلنا اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطات القضاة ففي بيت مال المسلمين انتهى فعلل ادعاء
الاجماع بوجود الرواية عند الاصحاب وقال بعد ذلك فيما اذا تعددت الشهود فيمن اعتقه المريض
وعين كل جزء منها عينه الاخر ولم يف الثلث بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة قال دليلنا اجماع
الفرقة واخبارهم فانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة انتهى ومن الاول ما عن المفيد في
فصوله حيث انه سئل عن الدليل على ان المطلقة ثلثا في مجلس واحد يقع منها واحدة فقال
الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله واجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب
بظاهر قوله تعالى الطلاق مرتان ثم بين وجه الدلالة ومن السنة قوله عليه السلام كل ما لم يكن على امرنا هذا فهو
رد وقال ما وافق الكتاب فخذوه وما لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا تكون المرتين ابدا
وان الواحدة لا تكون ثلثا فاوجب السنة ابطال طلاق الثلث واما اجماع الامة فهم مطبقون
على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة
فحصل الاجماع على ابطاله انتهى وحكي عن الحلي في السرائر الاستدلال بمثل هذا ومن ذلك الاجماع
الذي ادعاه الحلي على المضايقة في قضاء الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث
قال اطبقت عليه الامامية خلفا عن سلف وعصرا بعد عصر واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف
نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة و
سعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن هاشم و
محمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته
وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس
الاعاجم الشيخ ابو جعفر الطوسي مودع اخبار المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا علم باسمه
ونسبه لم يضر خلافه انتهى ولا يخفى ان اخباره باجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على
الحدس والاجتهاد من وجوه احدها دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به وهذا وان كان غالبيا الا
انه لا يوجب القطع لمشاهدة التخلف كثيرا الثاني تمامية دلالة تلك الاخبار عند اولئك على
الوجوب اذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكد الاستحباب الثالث كون رواة تلك الروايات

موثوقا بهم عند اولئك لان وثوق الحلي بالرواة لا يدل على وثوق اولئك مع ان الحلي لا يرى جواز العمل باخبار الاحاد وان كانوا ثقات والمفتي اذا استند فتواه الى خبر واحد لا يوجب اجتماع امثاله القطع بالواقع خصوصا لمن يخطى العمل باخبار الاحاد وبالجملة فكيف يمكن ان يدعى ان مثل هذا الاجماع اخبار عن قول الامام فيدخل في الخبر الواحد مع انه في الحقيقة اعتماد على اجتهادات الحلي مع وضوح فساد بعضها فان كثيرا ممن ذكر اخبار المضايقة فلذكر اخبار المواسعة ايضا وان المفتي اذا علم استناد فتواه الى مدرك لا يصلح للركون اليه من جهة الدلالة او المعارضة لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الامام واوضح حالا في عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلي من الاجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج ورده المحقق بان احدا من علماء الاسلام لم يذهب الى ذلك فان الظاهر ان الحلي انما اعتمد في استكشاف اقوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة باطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج متخيلا ان الحكم معلق على الزوجية من حيث هي زوجية ولم يتفطن لكون الحكم من حيث العيلولة او وجوب الانفاق فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الاخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الامام ويقال انها سنة محكية وما ابعد ما بين ما استند اليه الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكية حيث قال ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع على ذلك الفرد لان المذهب لا يصار اليه من اطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد لان الاجماع ماخوذ من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا من علم منه القصد اليه كما انا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وان كانوا قائلين به انتهى كلامه وهو في غاية المتانة لكنك قد عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة في اطلاق لفظ الاجماع وقد حكى في المعالم عن الشهيد انه اول كثيرا من الاجماعات لاجل مشاهدة المخالف في مواردها بارادة الشهرة او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بتاويل الخلاف على وجه لا ينافي الاجماع او بارادة الاجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث انتهى وعن المحدث المجلسي قده في كتاب الصلوة من البحار بعد ذكر معنى الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب انهم لما رجعوا الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم اخذ في الطعن على اجماعاتهم الى ان قال فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الاصول انتهى والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب التاويل في لفظ الاجماع بما ذكره الشهيد ولا الى ما ذكره المحدث المذكور قدهما من تغاير مصطلحهم في الفروع والاصول بل الحق ان دعويهم للاجماع في الفروع مبني على استكشاف الاراء ورأي

الامام ع اما من حسن الظن بجماعة من السلف او من امور تستلزم باجتهادهم افتاء العلماء بذلك
وصدور الحكم عن الامام ع ايضا وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ الاجماع حتى يحتاج الى القرينة و
لا تدليس لان دعوى الاجماع ليس لاجل اعتماد الغير عليه وجعله دليلا يستريح اليه في المسألة
نعم قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى الى العلماء الظاهرة في وجدانها في كلماتهم
لكنه يندفع بادنى تتبع في الفقه ليظهر ان مبنى ذلك على استنباط المذهب لا على وجدانه ماثورا
والحاصل ان المتتبع في الاجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم امارات كثيرة باستناد دعوى
الناقلين للاجماع خصوصا اذا ارادوا به اتفاق علماء جميع الاعصار كما هو الغالب في اجماعات
المتأخرين الى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل او من الانتقال من الملزوم
الى لازمه مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده وعلى هذا ينزل الاجماعات المتخالفة
من العلماء مع اتحاد العصر او تقارب العصرين وعدم المبالاة كثيرا باجماع الغير والخروج عنه للدليل وكذا
دعوى الاجماع مع وجود المخالف فان ما ذكرنا في مبنى الاجماع من اصح المحامل لهذه الامور
المتنافية لبناء دعوى الاجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة وذكر المحقق السبزواري في
الذخيرة بعد بيان تعسر العلم بالاجماع ان مرادهم بالاجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في
اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظ بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والامارات
التي اعتبرها الى ان المعصوم ع موافق في هذا الحكم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب
المشهورة او غير ذلك من المعاني المحتملة ثم قال بعد كلام له والذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين
انهم كانوا ينظرون الى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف فاذا رأوا اتفاقهم
على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور ويرشد الى
هذا اكثر من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها انتهى وحاصل الكلام من اول ما ذكرنا الى
هنا ان الناقل للاجماع ان احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الامام الذي هو
داخل في المجمعين فلا اشكال في حجيته وفي الحاقه بالخبر الواحد اذ لا يشترط في حجيته معرفة
الامام ع تفصيلا حين السماع منه لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه وان المدعي للاجماع
لا يدعيه على هذا الوجه وبعد هذا فان احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين والمفروض
ان الظاهر من كلامه هو اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة قول الامام ع فالظ حجية خبره
للمنقول اليه سواء جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الامور المحسوسة

فی الظن

المستلزم منه ضرورة لامر حدسی وهو قول الامام عم او جعلنا المناط تعلق خبره بالمنکشف وهو
قول الامام عم لما عرفت من ان الخبر الحدسی المستند الی احساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة کالخبر الحسی
فی وجوب القبول وقد تقدم الوجهان فی کلام السید الکاظمی فی شرح الوافیة لکنك قد عرفت بقا
القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا اذا اراد الناقل اتفاق علماء جمیع الاعصار نعم لو فرضنا
قلة العلماء فی عصر بحیث یحاط بهم امکن دعوی اتفاقهم عن حس لکن هذا غیر مستلزم عادة لموافقته
قول الامام عم نعم یکشف عن موافقته بناء علی طریقة الشیخ المتقدمة التی لم تثبت عندنا وعند الاکثر
ثم اذا علم استناد دعوی اتفاق العلماء المتشتتین فی الاقطار الذی یکشف عادة عن موافقة
الامام عم الا الی الحدس الناشی عن احد الامور المتقدمة التی مرجعها الی حسن الظن او الملازمات
الاجتهادیة فلا عبرة بنقله لان الاخبار بقول الامام عم حدسی غیر مستند الی حس ملزوم له عادة
لیکون نظیر الاخبار بالعدالة المستندة الی الآثار الحسیة والاخبار بالاتفاق ایضا حدسی نعم
بقی هنا شیء وهو ان هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فیها الی الحس یکون خبره حجة
فیها لان ظاهر الحکایة محمول علی الوجدان الا اذا قام هناك صارف والمعلوم من الصارف هو
عدم استناد الناقل الی الوجدان والحس فی نسبة الفتوی الی جمیع من ادعی اجماعهم واما استناد
نسبة الفتوی الی جمیع ارباب الکتب المصنفة فی الفتاوی الی الوجدان فی کتبهم بعد التتبع فامر
محتمل لا یمنعه عادة ولا عقل وما تقدم من المحقق السبزواری من ابتناء دعوی الاجماع علی ملاحظة
الکتب الموجودة عنده حال التألیف فلیس علیه شاهد بل الشاهد علی خلافه وعلی تقدیره
فهو ظن لا یقدح فی العمل بظاهر النسبة فان نسبة الامر الحسی الی شخص ظاهر فی احساس الغیر ایاه من
ذلك الشخص وحینئذ فنقل الاجماع غالبا الا ما شذ حجة بالنسبة الی صدور الفتوی عن جمیع المعروفین
من اهل الفتاوی ولا یقدح فی ذلك انا نجد الخلاف فی کثیر من موارد دعوی الاجماع اذ من المحتمل
ارادة الناقل ما عدا المخالف فتتبع کتب من عداه ونسب الفتوی الیهم بل لعله اطلع علی رجوع من
نجده مخالفا فلا حاجة الی حمل کلامه علی من عدا المخالف وهذا المضمون المخبر به عن حس وان لم یکن
مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الامام الا انه قد یستلزمه بانضمام امارات اخر یحصلها
المتتبع او بانضمام اقوال المتأخرین من دعوی الاجماع مثلا اذا ادعی الشیخ قده الاجماع علی اعتبار
طهارة مسجد الجبهة فلا اقل من احتمال ان یکون دعواه مستندة الی وجدان الحکم فی الکتب المعدة
للفتوی وان کان بایراد الروایات التی یفتی المؤلف بمضمونها فیکون خبره المتضمن لافتاء جمیع

قوله قده نعم یبقی هنا شیء اقول المراد من حجیة خبر الحاکی بالنسبة الی النسبة المحتملة رجوعه فیها الی الحس والوجدان فی الکتب فی قبال الاجتهاد والنظر فی تحصیل الفتاوی هو الاخذ بظاهر النسبة المقتضی لرجوع الحاکی الی الوجدان والاحساس فی الکتب والبناء علی ذلك لا الزائد علی ذلك بمعنی صیرورة الحکایة حجة شرعیة فی المسألة

[illegible]

علی ما سیجیء تفصیله فی محله ان شاء الله تعالی فالمراد من قوله قده بعد ذلك وبالجملة فمعنی حجیة خبر العادل وجوب ترتیب آثاره

اعم من الدلالة الاستقلالیة الابتدائیة کما اذا کانت الفتاوی المحکیة عن حس بنفسها ملازمة لقول الامام عم و

الدلالة الثانویة بملاحظة وجود سایر الاجزاء مثلا کما اذا کانت الفتاوی المحکیة بانضمام ما حصلها المنقول الیه سببا للعلم برای الامام عم لمولانا الحاج میرزا محمد حسن الآشتیانی دام ظله

وما يتعلق به

[illegible]

اهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسألة فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم بل سمعناها
منهم وفتواهم وان لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الامام ع الا انا اذا ضممنا اليها فتوى من
تأخر عن الشيخ من اهل الفتوى وضم الى ذلك امارات اخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة
تخلف هذه جميعها عن قول الامام ع وبعض هذا المجموع وهو اتفاق اهل الفتاوى المأثورة
عنهم وان لم يثبت لنا بالوجدان الا ان المخبر قد اخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا وكما ان
مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الامام ع اذا اخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل
بمقتضاه فكذا اذا اخبر العادل ببعضه عن حس وتوضيحه بالمثال الخارجي ان نقول ان خبر مائة عادل
او الف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام الاخبار يستلزم عادة لثبوت المخبر به في الخارج فاذا
اخبرنا عادل بانه قد اخبر الف عادل بموت زيد وحضور دفنه فيكون خبره باخبار الجماعة بموت
زيد حجة فيثبت به لازمه العادي وهو موت زيد وكذلك اذا اخبر العادل باخبار بعض هؤلاء
وحصلنا اخبار الباقي بالسماع منهم نعم لو كانت الفتاوى المنقولة اجمالا بلفظ الاجماع على
تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها او بضميمة امارات اخر مستلزمة عادة للقطع بقول
الامام ع وان كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدا لان معنى التعبد
بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة امور اخر فلو اخبر العادل باخبار عشرين
بموت زيد وفرضنا ان اخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجب لم يكن خبره حجة بالنسبة الى موت
زيد اذ لا يلزم من اخبار عشرين بموت زيد موته وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه
المخبر به مطابقة او تضمنا او التزاما عقليا او عاديا او شرعيا دون ما يقارنه احيانا ثم ان ما
ذكرنا لا يختص بنقل الاجماع بل يجري في نقل الاتفاق وشبهه ويجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوى
عن اربابها تفصيلا ثم انه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول اليه
من الامارات والاقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الامام ع لكن حصل منه القطع بوجود
دليل ظني معتبر بحيث لو نقل الينا لاعتقدناه تاما من جهة الدلالة وفقد المعارض كان هذا
المقدار ايضا كافيا في اثبات المسألة الفقهية بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل
للاجماع اجمالا مستلزما لوجود دليل معتبر فيستقل الاجماع المنقول بالحجية بعد اثبات حجية خبر
العادل في المحسوسات الا اذا منعنا كما تقدم سابقا عن استلزام اتفاق ارباب الفتاوى عادة
لوجود دليل لو نقل الينا لوجدناه تاما وان كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك الا ان ذلك شيء

بالوجدان ع

قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من الخبرية الثابتة الاترى ان اخبار عشرة

بشيء قد يوجب العلم به لكن لا ملازمة عادية بينهما بخلاف اخبار الف عادل محتاط في الاخبار وبالجملة

يوجد في الخبر مزية تستلزم عادة تحقق المخبر به لكن ما يوجب العلم احيانا قد لا يوجبه وفي الحقيقة

ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم والا لم يتخلف ثم انه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل

الاجماع بعض المحققين في كلام طويل وما ذكرنا وان كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه لكن الاولى

نقل عبارته بعينها فلعل الناظر يحصل منها غير ما حصلنا فانا قد مررنا على العبارة مرورا فلا

يبعد ان يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه قال قده في كشف القناع وفي رسالته التي

صنفها في المواسعة والمضايقة ما هذا لفظه وليعلم ان المحقق في ذلك هو ان الاجماع الذي نقل

بلفظه المستعمل في معناه المصطلح او بسائر الالفاظ على كثرتها اذا لم يكن مبتنيا على دخول المعصوم

بعينه او ما في حكمه في المجمعين فهو انما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن

قول المعصوم او عن الدليل القاطع او مطلق الدليل المعتمد وحصول الانكشاف للمنقول اليه والتمسك

به بعد البناء على قبوله لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه فهنا مقامان الاول

حجيته بالاعتبار الاول وهي مبتنية من جهتي الثبوت والاثبات على مقدمات الاولى دلالة

اللفظ على السبب وهذه لابد من اعتبارها وهي محققة ظاهرا في الالفاظ المتداولة بينهم

ما لم يصرف عنها صارف وقد يشتبه الحال اذا كان النقل بلفظ الاجماع في مقام الاستدلال لكن

من المعلوم ان مبناه ومبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية ولا على الوجه

الاخير الذي ان وجد في الاحكام ففي غاية الندرة مع انه على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته

واقعا كاف في الحجية فاذا انتفى الامران تعين سائر الاسباب المقررة واظهرها غالبا عند

الاطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع او الظن المعتمد به على اتفاق الكل في نفس الحكم ولذا

صرح جماعة منهم باتحاد معنى الاجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلا للشهرة وربما بالغوا في

امرها بانها كادت تكون اجماعا ونحو ذلك وربما قالوا ان كان مذهب فلان فالمسئلة اجماعية

واذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة والمسئلة والنقلة واختلف الحال في ذلك فيؤخذ

بما هو المتيقن او الظاهر وكيف كان فحيث دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر

كان معتبرا والا فلا الثانية حجية نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه وذلك لانه ليس الا

كنقل فتاوى العلماء واقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم وغيرهم ورواية ما عدا قول

قوله قده دعوى محققة ظاهرا الخ اقول ما افاده

مخالف لما افاده شيخنا قده

فيما تقدم من عدم دلالة اللفظ

على السبب من حيث كون الاجماع حقيقة في

اتفاق الكل في عصر واحد لا جميع الاعصار فالمعنى

الاجماع عند الفريقين الذي استشهد به لا يقتضي الا اتفاق

الكل في عصر واحد عند الاطلاق ومن المعلوم عدم ملازمته لقول

المعصوم على ما عرفت تفصيل القول فيه نعم اتفاق الكل في جميع الاعصار

ملازم لقول الامام كما لا يبعد ارادته من كلامه نظرا الى قوله وربما بالغوا

في امره الى آخره الا انك قد عرفت الكلام في امكان تحصيله من طريق الحس

والوجدان لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الاشتياني مد ظله العالي

المعصوم ونحوه من سائر ما تضمنته الاخبار كالاسؤلة التي تعرف منها الجوبة والاقوال والافعال
التي يعرف منها تقريره ونحوها مما تعلق بها وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الاسانيد وغيرها
وكمثل الشهرة واتفاق سائر اولي الآراء والمذاهب وذوي الفتوى او جماعة منهم وغير ذلك وقد ث
طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول اخبار الاحاد في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه
الاجمال او التفصيل فيما تعلق بالشرعيات او غيرها حتى انهم كثيرا ما ينقلون شيئا مما ذكر معتمدين
على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد اليه لحصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض
به وان لم يصل الى مرتبة العلم فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه ايضا لاشتراك الجميع في كونها نقل قول
غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض وليس شيء من ذلك من الاصول
حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع ان هذا الوهم فاسد من اصله كما قرر في محله ولا من الامور
الجليلة التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والصحابة ولا مما يدعى
اختصاص معرفته ببعض دون بعض مع ان هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف بما ذكر ويدل
عليه مع ذلك ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن
معرفته ولا طريق اليه غيره غالبا اذ من المعلوم شدة الحاجة الى معرفة اقوال العلماء الفريقين و
آراء سائر ارباب العلوم والمقاصد بشيء لا محيص عنها كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من الاخبار
والاقوال و المواقف للعامة او اكثرهم والمخالف لهم والثقة والاوثق والاورع والافقه وكمعرفة اللغات
وشواهدها المنثورة والمنظومة وقواعد العربية التي عليها يبتني استنباط المطالب الشرعية و
فهم معاني الاقارير والوصايا وسائر العقود والايقاعات المشتبهة وغير ذلك مما لا يخفى على المتامل
ولا طريق الى ما اشتبه من جميع ذلك غالبا سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع الى الكتب المصححة ظاهرا
وسائر الامارات الظنية فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر فيكون خبر الواحد الثقة
حجة معتمدا عليها فيما نحن فيه ولا سيما اذا كان الناقل من الافاضل الاعلام والاجلاء الكرام
كما هو الغالب بل هو اولى بالقبول والاعتماد من الاخبار الآحاد في نفس الاحكام ولذا ابتنى
على المسامحة فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها كما لا يخفى الثالث حصول استكشاف الحجة المعتبرة
من ذلك السبب ووجهه ان السبب المنقول بعد حجيته كالمحصل فيما يستكشف منه والاعتماد
عليه مقبوله وان كان من الادلة الظنية باعتبار ظنية اصله ولذا كانت النتيجة في الشكل الاول
تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية والظنية وغيرها لاخس مقدمتيه مع بداهة انتاجه فينبغي

ان يراعي حال الناقل حين نقله من جهة ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته في العلم ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب الاقوال واستفتحه لما تشتت منها ووصوله الى وقايعها فان احوال العلماء مختلف فيها اختلافا فاحشا وكذا حال الكتب المنقول فيها الاجماع فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق ومثله الحال في احاد المسائل فان تختلف ايضا في ذلك وكذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته على السبب وخفائها وحال ما يدل عليه من جهة متعلقه وزمان نقله لاختلاف الحكم بذلك كما هو ظاهر ويراعي ايضا وقوع دعوى الاجماع في مقام ذكر الاقوال او الاحتجاج فان بينهما تفاوتا من بعض الجهات وربما كان الاولى اولى بالاعتماد بناء على اعتبار السبب كما لا يخفى فاذا وقع التباس فيما يقتضيه وبينا وله كان التنقل بعد ملاحظة ما ذكر اخذ بما هو المتيقن او الظاهر ثم ليلحظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الاقوال على وجه العلم واليقين اذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول معلوما لما اكتفي به في الاستكشاف عن سائر الاقوال التي لها دخل فيه فكيف اذا لم يكن كذلك وليلحظ ايضا سائر ما له تعلق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك الاسباب كما هو مقتضى الاجتهاد سواء كان من الامور المعلومة او المظنونة ومن الاقوال المتقدمة بمزية عليه في التتبع والنظر وربما كان الامر بالعكس وانه ان تفرد بشيء كان نادرا لا يعتد به فعليه ان يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه سواء تأخر عن الناقل ام عاصره وسواء ادى فكره الى الموافقة له او المخالفة كما هو الشان في معرفة سائر الادلة وغيرها مما تعلق بالمسئلة فليس الاجماع الا كاحدها فالمقتضي للرجوع الى النقل هو مظنة وصول الناقل الى ما لم يصل هو اليه من جهة السبب او احتمال ذلك فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب ما يستظهر من حاله ونقله وزمانه ويصلح كلا مؤيدا فيما عداه مع الموافقة لكشفه عن توافق النسخ وتقويته للنظر فاذا لوحظ جميع ما ذكر وعرف الموافق والمخالف ان وجد فليفرض المظنون منه كالمعلوم لثبوت حجيته بالدليل العلمي ولو بوسايط ثم لينظر فان حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية حيث كان متوقفا على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب او كان المنكشف غير الدليل القاطع والا فلا واذا تعدد ناقل الاجماع او النقل فان توافق الجميع لوحظ كل مع ما علم على ما فصل ولخذ بالحاصل وان تخالف لوحظ جميع ما ذكر واخذ فيما اختلف فيه النقل بالارجح بحسب حال الناقل وزمانه ووجود المعاضد وعدمه وقلته وكثرته ثم ليعمل بما هو المحصل ويحكم على تقدير حجيته بانه دليل ظني واحد وان توافق النقل وتعدد الناقل وليس ما ذكرنا مختصا بنقل الاجماع المتضمن لنقل الاقوال اجمالا بل يجري في نقلها تفصيلا ايضا وكذا في نقل سائر الاشياء التي يبتني عليها

مع احتجاجه الكثير من الفاطمي مع اجماعات ابن ادريس ومثله ابن ادريس والفاضلين وغيرهم فانهم طعنوا على اجماعات الشيخ ولا سيما ما وجد منها في الخلاف فانه اكثر فيه دعوى الاجماع فيما شاع فيه الخلاف ولا لم يعبأ بها من عاصره وكثير ممن تأخر عنه وقد جمع ثاني الشهيدين اربعين مسئلة من الخلاف وذكر انه ادعى الشيخ فيها الاجماع في كتاب مع ان نفسه خالف فيها في موضع اخر منه او في غيره مع التصريح بمنع الاجماع او بدونه وقال ايضا في رسالته في صلوة الجمعة واما ما اتفق لكثير من الاصحاب خصوصا للمرتضى في الانتصار والشيخ في الخلاف مع انهم اجلاء الطائفة وسنده ما بهم من دعوى الاجماع في مسائل كثيرة مع اختصاصها بالقول من بين الاصحاب او شذوذ والموافق لهما فهو كثير لا يقتضي الحال ذكره ثم ذكر منها قول الى غير ذلك من المواضع ومثله ابن طاوس فانه قد طعن على اجماعات المرتضى ومثله العلامة فانه كثيرا ما يطعن على اجماعات المرتضى وغيره من المتقدمين وقال في ...

معرفة الأحكام والحكم فيما اذا وجد المنقول موافقا لما وجد او مخالفا مشترك بين الجميع كما هو ظاهر

وقد اتضح بما بيناه وجه ما جرت عليه طريقة معظم الاصحاب من عدم الاستدلال بالاجماع المنقول

على وجه الاعتماد والاستقلال غالبا ورده بعد الثبوت او بوجدان الخلاف ونحوهما فانه المتجه على

ما قلناه ولا سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال او عرفت فيه الاقوال او كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم

فيها دعوى الاجماع لقلة المتعرض لها الا على بعض الوجوه التي لا يعتد بها او كان الناقل ممن لا يعتد بنقله

لمعاصرته او قصور باعه او غيرهما مما يأتي بيانه فالاحتياج اليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة الى قليل من العلما

ونادر من النقلة الافاضل انتهى كلامه رفع مقامه لكنك خبير بان هذه الفائدة للاجماع المنقول كالعادة

لان العادة الثابتة من الاتفاق باخبار الناقل المستند الى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الامام وان كان

هذا الاتفاق لو ثبت لنا امكن ان يحصل العلم بصدق مضمونه لكن ليس هذه لازمة لذلك بل هو نظير اخبار عدد

معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب ليس ايضا مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى

بالنسبة الينا لان استناد كل بعض منهم الى ما الاخر به دليلا ليس امرا مخالفا للعادة الا ترى انه ليس من البعيد

ان يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند الى دلالة الاخبار الظاهرة في ذلك مع عدم

الظفر بما يعارضها او بعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به لقصور سنده او لكونه من الاحاد عنده او لقصور

دلالته او لمعارضته لاخبار النجاسة وترجيحها عليها بضرب من الترجيح فاذا ترجح في نظر المجتهد المتاخر اخبار

الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند الى الامور المختلفة المذكورة وبالجملة فالانصاف

بعد التامل وترك المسامحة بابراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا ان اتفاق من يمكن

تحصيل فتاويهم على امر كما لا يستلزم عادة موافقة الامام لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة او من جهات شتى فلم يبق في المقام

الا ان يحصل المجتهد امارات اخر من اقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها الى ذلك فيحصل من مجموع المحصل

له والمنقول اليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبدا القطع في مرحلة الظاهر بالامر

وهو قول الامام ع او وجود دليل معتبر الذي هو ايضا يرجع الى حكم الامام ع بهذا الحكم الظاهري المضمون

لذلك الدليل لكنه ايضا مبني على كون مجموع المنقول من الاقوال والمحصل من الامارات ملزوما عاديا

لقول الامام ع او وجود الدليل المعتبر والا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بادلة حجية خبر الواحد

كما عرفت سابقا ومن ذلك ظهر ان ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلا في مسئلة حجية الاجماع المنقول

ولا قولا بحجيته في الجملة من حيث انه اجماع منقول وانما يرجع محصله الى ان الحاكي للاجماع يصدق فيما يخبره

عن حس فان فرض كون ما يخبره عن حسه ملازما بنفسه او بضميمة امارات اخر لصدور الحكم الواقعي او

مدلول الدليل المعتبر عنده لكن كانت حكايته حجة لعموم ادلة حجية الخبر في المحسوسات والافلا وهذا

يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى احاد العلماء ومن

في تمام الدليل على حجية خبر الناقل فيما لا يرجع الى الحس لمولانا محمد ميرزا محمد حسن الآشتياني ادام ظله العالي

جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول وان نقل التواتر في خبر لا يثبت حجيته ولو قلنا

بحجية الخبر الواحد لان التواتر صفة في الخبر تحصل باخبار جماعة تفيد العلم للسامع ويختلف عدده

باختلاف خصوصيات المقامات وليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الامر عادة تحقق المخبر

به فاذا اخبر بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعة افاد له العلم بالواقع وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئا لان

المفروض ان تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم اخبار الجماعة الثابت بخبر العادل نعم لو اخبر باخبار

جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به بان يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعة كان اخبر

مثلا باخبار الف عادل او الف بموت زيد وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم

وهو اخبار الجماعة فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد الا ان لازم من يعتمد على الاجماع المنقول وان

سه نقل العدد كما هو المفروض فلا بد ان يكون كذلك في حق كل واحد وكذلك نقل الاجماع على طريقة المتأخرين فان المفروض كون الموجب

كان اخبار الناقل مستندا الى حدس غير مستند الى المبادي المحسوسة المستلزمة للمخبر به هو القول

بحجية التواتر المنقول لكن ليعلم ان معنى قبول نقل التواتر مثل الاخبار بتواتر موت زيد مثلا يتصور

على وجهين الاول الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره اعني موت زيد نظير حجية الاجماع المنقول بالنسبة

الى المسئلة المدعى عليها الاجماع وهذا هو الذي ذكرنا ان الشرط في قبول خبر الواحد هو كون ما اخبر

به مستلزما عادة لو قوع متعلقه الثاني الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليترتب على ذلك الخبر اثار المتواتر

واحكامه الشرعية كما اذا نذر ان يحفظ او يكتب كل خبر متواتر ثم احكام التواتر منها ما ثبت لما تواتر في الجملة

ولو عند غير هذا الشخص ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة الى هذا الشخص ولا ينبغي الاشكال في ان مقتضى

قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الاول واول وجهي الثاني كما لا ينبغي الاشكال في عدم ترتب اثار تواتر

المخبر به عند نفس هذا الشخص ومن هنا يعلم ان الحكم بوجوب القراءة في الصلوة ان كان منوطا بكون المقرو

قرانا واقعيا قرأه النبي صلى الله عليه وآله فلا اشكال في جواز الاعتماد على اخبار الشهيد ره بتواتر القراءات الثلث

اعني قراءة ابي جعفر واخويه لكن بالشرط المتقدم وهو كون ما اخبر به الشهيد ره من التواتر ملزوما عادة لتحقق

القرانية وكذا لا اشكال في الاعتماد من دون الشرط ان كان الحكم منوطا بالقران المتواتر في الجملة فانه قد

ثبت تواتر تلك القراءات عند الشهيد باخباره وان كان الحكم معلقا على القران المتواتر عند القاري او

مجتهده فلا يجدي اخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات والى احد الاولين ينظر حكم المحقق والشهيد الثاني

اول على الشرط الذي اعتبره قده في الاول

بجواز القراءة بتلك القراءات مستندا الى ان الشهيد والعلامة قدهما قد ادعيا تواترها وان هذا لا

بقصور عن نقل الاجماع والى الثالث نظر صاحب المدارك وشيخه الاردبيلي قدس سرهما حيث اعترضا على المحقق والشهيد بان هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة ولا يخفى نظرهما عن نظر قدس سره والحمد لله وصلى الله على محمد وآله ولعنة الله على اعدائهم اجمعين

ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بخلاف ام لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم ثم ان المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة بل المقصود ابطال توهم كونها من الظنون الخاصة والا فالقول بحجيتها من حيث افادتها المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة امران احدهما ما يظهر من بعض من ان ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجه حجية الشياع الظني بكون الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من شهادة العدلين ووجه الضعف ان الاولوية الظنية اوهن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها مع ان الاولوية ممنوعة رأسا للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة الظن واضعف من ذلك تسمية هذه الاولوية في كلام ذلك البعض بمفهوم الموافقة مع انه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف الامر الثاني دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة على ذلك ففي الاولى قال زرارة قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل قال ع خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما الخبر بناء على ان المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان او فتوى او ان اناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسه وان لم يكن في الرواية وفي المقبولة بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة قال ع ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم الى اخر الرواية بناء على ان المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور عليه في قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فيكون

في التعليل بقوله فان المجمع عليه الخ دلالة على ان المشهور مطلقا مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل الشهرة

في الرواية ومما يؤيد ارادة الشهرة من الاجماع ان المراد لو كان الاجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه

مع ان الامام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن اما الاولى

فيرد عليها مضافا الى ضعفها حتى انه ردها من ليس دابه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني ان المراد

بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة الا ترى انك لو سئلت عن ان اى المسجدين احب اليك قلت ما كان

الاجتماع فيه اكثر لم يحسن للمخاطب ان ينسب اليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه اكثر بيتا كان او خانا

او سوقا وكذا لو اجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانين فقلت ما كان اكبر والحاصل ان دعوى العموم

في المقام لغير الرواية مما لا يظن بادنى ملتفت مع ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل ان يكون في طرفي

المسئلة فقوله يا سيدي انهما معا مشهوران ماثوران اوضح شاهد على ان المراد بالشهرة الشهرة في الرواية

الحاصلة بكون الرواية مما اتفق الكل على روايته او تدوينه وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين

به ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة وانه لا تنافي بين اطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس

حتى تصرف احدهما عن ظاهره بقرينة الاخر فان اطلاق المشهور في مقابل الاجماع انما هو اطلاق

حادث مختص بالاصوليين والا فالمشهور هو الواضح المعروف ومنه شهر فلان سيفه وسيف شاهر

فالمراد انه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ

ولا يعرفها الباقي فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة والمشهور لا يشارك الشاذ

في معرفة الرواية الشاذة ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد والشاذ من قبيل المشكل الذي

يرد علمه الى اهله والا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث ومما يضحك الثكلى في هذا المقام توجيه

قولهما معا مشهوران بامكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر اخر على خلافها كما قد يتفق بين

القدماء والمتاخرين فتدبر **ومن جملة الظنون** الخارج بالخصوص عن اصالة حرمة العمل بغير العلم

خبر الواحد في الجملة عند المشهور بل كاد ان يكون اجماعا اعلم ان اثبات الحكم الشرعي بالاخبار

المروية عن الحجج موقوف على مقدمات ثلث الاولى كون الكلام صادرا عن الحجة الثانية كون صدوره

لبيان حكم الله لا على وجه اخر من تقية وغيرها الثالثة ثبوت دلالتها على الحكم المدعى وهذا يتوقف

اولا على تعيين اوضاع الفاظ الرواية وثانيا على تعيين المراد منها وان المراد مقتضى وضعها او غيره

فهذه امور اربعة وقد اشرنا الى كون الجهة الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة وهو

المعبر عنه بالظهور اللفظي والى ان الجهة الاولى منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها من الظنون

وما يتعلق به

١٠٣ قوله قده ومن هنا يتضح الخ اقول الفتح دخول المسئلة في مسائل العلم

الخاصّة واما المقدمة الثانية فهو ايضا ثابت باصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي وهي حجة لرجوعها الى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان خلافه مقصوده من تقية او خوف ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفا باماراته اما المقدمة الاولى فهي التي عقدوا لها مسئلة حجية اخبار الآحاد فمرجع هذه المسئلة الى ان السنة اعني قول الحجة او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد ام لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال الادلة ولا حاجة الى تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل ثم اعلم ان اصل وجوب العمل بالاخبار المدونة في الكتب المعروفة مما اجمع عليه في هذه الاعصار بل لا يبعد كونه ضروري المذهب وانما الخلاف في مقامين احدهما كونها مقطوعة الصدور او غير مقطوعة فقد ذهب شرذمة من متأخري الاخباريين فيما نسب اليهم الى كونها قطعية الصدور وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم والا فمدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه وقد كتبنا في سالف الزمان في رد هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه وبيان ضعفها بحسب ما ادى اليه فهمي القاصر الثاني انها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص ام لا فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس قدس سرهم المنع وربما نسب الى المفيد قده حيث حكى عنه في المعارج انه قال ان خبر الواحد القاطع للعذر وهو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر الى العلم وربما يكون ذلك اجماعا او شاهدا من عقل وربما ينسب الى الشيخ كما سيجيء عند نقل كلامه وكذا الى المحقق بل الى ابن بابويه بل في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة وهو عجيب واما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة ان المعتبر منها كل ما في الكتب المعتبرة كما يحكى عن بعض الاخباريين ايضا وتبعهم بعض المعاصرين من الاصوليين بعد استثناء ما كان مخالفا للمشهور او ان المعتبر بعضها وان المناط في الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من كلام المحقق او عدالة الراوي او وثاقته او مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي او غير ذلك من التفصيلات في الاخبار والمقصود هنا بيان اثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي ولنذكر اولا ما يمكن ان يحتج به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذكر ادلة الجواز فنقول اما حجة المانعين فالادلة الثلثة اما الكتاب فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور

١٠ في آية النبأ على ما ذكره أمين الإسلام من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد وأما السنة

فهي أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقرينة معتبرة

من كتاب أو سنة معلومة مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال أقرأني

داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه بخطه فكتب نسألك عن العلم المنقول إلينا

عن آبائك وأجدادك أجمعين قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب عليه السلام بخطه وقرأته ما علمتم

أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه إلينا ومثله عن مستطرفات السرائر والأخبار الدالة على عدم

جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنة المعلومة فتدل على المنع عن

العمل بالخبر المجرد عن القرينة مثل ما ورد في غير واحد من الأخبار أن النبي صلى الله عليه وآله قال ما جاءكم عني

ما لا يوافق القرآن فلم أقله وقول أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه

سنة نبيه وقوله عليه السلام إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به

وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يتبين لكم ورواية ابن أبي يعفور قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف

الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من

قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به وإلا فالذي جاءكم به أولى به وقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم ما جاءك من رواية من بر أو

فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به وقوله عليه السلام ما جاءكم من

حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل وقول أبي جعفر عليه السلام ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقا

للقرآن فخذوا به وإن لم تجدوه موافقا فردوه وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردوه إلينا

حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا وقول الصادق عليه السلام كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة وكل حديث لا

يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق

الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في

كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا

والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جدا وجه

الاستدلال بها أن من الواضحات أن الأخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم في مخالفة ظاهر الكتاب و

السنة في غاية الكثرة والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالفة الكتاب

والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع إذ لا يصدر من الكذابين

عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية إذ لا يصدقهم أحد في ذلك فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب

وما يتعلق به

١٠٥ قوله قده فان قلت مامن واقعة الا ...

لم يكن الا نظير ما كان يرد من الائمة عليهم السلام في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة الا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم وانه ان وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو والا فليتوقف فيه لعدم افادته العلم بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة ثم ان عدم ذكر الاجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العدة لان مرجعهما الى الكتاب والسنة كما يظهر بالتامل ويشير الى ما ذكرنا من ان المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور تعليل العرض في بعض الاخبار بوجود الاخبار المكذوبة في اخبار الامامية واما الاجماع فقد ادعاه السيد المرتضى قدس سره في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ على ما ياتي في كلامه الا انه اوّل معقد الاجماع بارادة الاخبار التي يرويها المخالفون وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات انتهى والجواب اما عن الايات فبانها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الادلة واما عن الاخبار فعن الرواية الاولى فبانها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد واما اخبار العرض على الكتاب فهي وان كانت متواترة بالمعنى الا انها بين طائفتين احديهما ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب والثانية ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب اما الطائفة الاولى فلا تدل على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة فان قلت ما من واقعة الا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية مثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى انما حرّم عليكم الميتة الخ وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحو ذلك فالاخبار المخصصة لها كلها وكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب والسنة قلت اولا انه لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات مخالفة والا لعدّت الاخبار الصادرة يقينا عن الائمة عليهم السلام المخالفة لعمومات الكتاب والسنة النبوية مخالفة للكتاب والسنة غاية الامر ثبوت الاخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله فتخرج عن عموم اخبار العرض على الكتاب والسنة مع ان الناظر في اخبار العرض يقطع بانها تابى عن التخصيص وكيف يرتكب التخصيص في قوله عليه السلام كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وقوله ما اتاكم من حديث لا يوافقه كتاب الله فهو باطل وقوله عليه السلام لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما خالف كتاب الله فليس من حديثي او لم اقله مع ان اكثر عمومات الكتاب

قوله قده ومن هنا يظهر ضعف التأمل الخ اقول ترتب الضعف المذكور على ما افاده في نفي صدقه المخالفة على المعنى الاعم واضح لا سترة فيه اصلا لان الجمع في مورد التعارض كما نطق به بعض الاخبار ايضا يكون كاشفا عن ارادة ... القول المذكور ...

فخصص بقول النبي ص وممّا يدلّ على ان المخالفة لتلك العمومات لا تعدّ مخالفة ما دلّ من الاخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية اذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيها فمن تلك الاخبار ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلا عن رسول الله ص انه قال ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله تعالى و كانت فيه سنة منّي فلا عذر لكم في ترك شيء منه وما لم يكن فيه سنة منّي فما قال اصحابي فقولوا به فانّما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدى وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة لكم قيل يا رسول الله ومن اصحابك قال اهل بيتي الخبر فانه صريح في انه قد يرد من الائمة ع ما لا يوجد في الكتاب والسنة ومنها ما ورد في تعارض الروايتين من ردّ ما لا يوجد في الكتاب والسنة الى الائمة ع مثل ما رواه في العيون عن ابي الوليد عن سعد بن محمد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي وفيها فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله الى ان قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله ص الى ان قال وما لم تجدوا في شيء من هذه فردّوا الينا علمه فنحن اولى بذلك الخبر والحاصل ان القرائن الدالّة على ان المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه او اطلاقه كثيرة يظهر لمن له ادنى تتبع ومن هنا يظهر ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الاخبار بل منعه لاجلها كما عن الشيخ في العدة او لما ذكره المحقق من ان الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الاجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرآنية تسقط وجوب العمل به وثانيا انا نتكلم في الاحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة ككثير من احكام المعاملات بل العبادات التي لم ترد فيها الا آيات مجملة او مطلقة من الكتاب اذ لو سلّمنا ان تخصيص العموم يعدّ مخالفة امّا تقييد المطلق فلا يعدّ في العرف مخالفة بل هو مفسّر خصوصا على المختار من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد فان قلت فعلى اي شيء تحمل تلك الاخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب فان حملها على طرح ما يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم فلا ينبغي لاجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الاخبار قلت هذه الاخبار على قسمين منها ما يدلّ على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم ع اذا خالف الكتاب والسنة امّا الطائفة الاولى فالاقرب حملها على الاخبار الواردة في اصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والاخبار النبوية وهذه الاخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع لانها اخذت عن الاصول بعد تهذيبها من تلك الاخبار وامّا الثانية فيمكن حملها على ما ذكر في الاولى ويمكن حملها على

صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها ويمكن حملها على خبر غير الثقة لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة هذا كله في الطائفة الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة وامّا الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب او لم يوجد عليه شاهد من الكتاب او السنة فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم عم كما دلّ عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار انها محمولة على ما تقدّم في الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة وان ما دلّ منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفا محمول على الأخبار الواردة في اصول الدين مع احتمال كون ذلك من اخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منها ولهذا كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها ولا على جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة او صورة التعارض كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجية ثم ان الأخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وان كانت كثيرة الا انها لا تقاوم الأدلة الآتية فانها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار وامّا الجواب عن الاجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي فبما عرفت فانه لم يتحقق لنا هذا الاجماع والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة اخرى الاجماع على حجية خبر الواحد في الجملة وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين وامّا نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية الى الرافضة فمستندة الى ما رأوا من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة وامّا المجوّزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الأربعة امّا الكتاب فقد ذكروا منها آيات ادّعوا دلالتها منها قوله تعالى في سورة الحجرات يا ايّها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان احدهما انه سبحانه علّق وجوب التثبّت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبّت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الردّ وهو باطل لانه يقتضي كون العادل اسوأ حالا من الفاسق وفساده بيّن الثاني انه تعالى امر بالتثبّت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا ومقتضى التثبّت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الأول للعلية والا لوجب الاستناد اليه

بالوجوب عن الغرب عند استماعها بينها العقد فيما سيتعرض في خبر الذي

اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد فيكون حاله اسوء من حال الفاسق وهو محال اقول الظاهر ان اخذهم للمقدمة الاخيرة وهي انه اذا لم يجب التثبت وجب القبول لان الرد مستلزم لكون العادل اسوء حالا من الفاسق مبنى على ما يتراءى من ظهور الامر بالتبين في الوجوب النفسي فيكون هنا امور ثلثة الفحص عن الصدق والكذب والرد من دون تبين والقبول كذلك لكن خبير بان الامر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي وان التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين فيتم المط من دون ضم مقدمة خارجية وهي كون العادل احسن حالا من الفاسق والدليل على كون الامر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي مضافا الى انه المتبادر عرفا في امثال المقام والى ان الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق وانما اوجبه من اوجبه عند ارادة العمل به لا مط هو ان التعليل في الاية بقوله تعالى ان تصيبوا اه لا يصلح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي لان حاصله يرجع الى انه لئلا تصيبوا قوما بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف ومن المعلوم ان هذا لا يصلح الا علة لحرمة العمل بدون التبين فهذا هو المعلول ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين مع انه في الاولوية ح الاسوئية المذكورة في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسيا مما لا يخفى لان الاية على هذا ساكتة عن حكم العمل بالخبر قبل التبين او بعده فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين كما انهما يشتركان قطعا في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق لان العمل ح بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل اسوء حالا بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق فتامل وكيف كان فقد اورد على الاية ايرادات كثيرة ربما تبلغ الى نيف وعشرين الا ان كثيرا منها قابلة للدفع فلنذكر اولا ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر بعض ما اورد من الايرادات القابلة للدفع اما ما لا يمكن الذب عنها فايراد ان احدهما ان الاستدلال ان كان راجعا الى اعتبار مفهوم الوصف عن الفسق ففيه ان المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف خصوصا في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه فانه اشبه بمفهوم اللقب ولعل هذا مراد من اجاب عن الاية كالسيدين وامين الاسلام والمحقق والعلامة وغيرهم بان هذا الاستدلال

وما يتعلق به

مبنى على دليل الخطاب ولا نقول به وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المحكى عن جماعة ففيه ان مفهوم الشرط عدم مجئ الفاسق بالنبأ وعدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما فى قول القائل ان رزقت ولدا فاختنه وان ركب زيد فخذ ركابه وان قدم من السفر فاستقبله وان تزوجت فلا تضيع حق زوجتك واذا قرات الدرس فاحفظه قال الله سبحانه واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الى غير ذلك مما لا يحصى ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة بان عدم مجئ الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب واخرى ان جعل مدلول الاية هو عدم وجوب التبين فى خبر الفاسق لاجل عدمه يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظ وجه الفساد ان الحكم اذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجئ الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية او العقلية انتفاء الحكم المذكور فى المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففرض مجئ العادل بنبأ عند عدم الشرط وهو مجئ الفاسق بالنبأ لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذى جاء به لانه لم يكن مثبتا فى المنطوق حتى ينفى فى المفهوم فالمفهوم فى الاية وامثالها ليس قابلا لغير السالبة بانتفاء الموضوع وليس هنا قضية لفظية سالبة دار الامر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود او لانتفاء الموضوع الثانى ما اورده فى محكى العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها من انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين فى كل خبر لا يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به وان كان المخبر عادلا فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل لا يق ان النسبة بينهما وان كان عموما من وجه فيتعارضان فى مادة الاجتماع وهى خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن يجب تقديم عموم المفهوم وادخال مادة الاجتماع فيه اذ لو خرج عنه وانحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا لان خبر الفاسق المفيد للعلم ايضا واجب العمل بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا فيكون المفهوم اخص مط من عموم التعليل لانا نقول ما ذكره اخيرا من ان المفهوم اخص مط من عموم التعليل مسلم الا انا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل فى عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى وظهور الجملة الشرطية او الوصفية فى ثبوت المفهوم فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم اولى من ارتكاب التخصيص فى التعليل

والبه اشار في محكي العدة بقوله لا يمنع ترك دليل الخطاب للدليل والتعليل دليل وليس في ذلك
منافاة لما هو الحق وعليه الاكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة لاختصاص ذلك اولا
بالمخصص المنفصل ولو سلم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول فان الظاهر عند العرف
ان المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص فالعلة تارة تخصص مورد المعلول وان كان عاما بحسب
اللفظ كما في قول القائل لا تأكل الرمان لانه حامض فيخصصه بالافراد الحامضة فيكون عدم التقييد في
الرمان لغلبة الحموضة فيه وقد توجب عموم المعلول وان كان بحسب الدلالة اللفظية خاصا كما في قول
القائل لا تشرب الادوية التي تصفها لك النسوان او اذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه لانك لا
تأمن ضرره فيدل على ان الحكم عام في كل دواء لا يأمن ضرره من اي واصف كان ويكون تخصيص النسوان
بالذكر من بين الجهال لنكتة خاصة او عامة لاحظها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل فلعل النكتة
فيه التنبيه على فسق الوليد كما نبه عليه في المعارج وهذا الايراد مبني على ان المراد بالتبين هو التبين
العلمي كما هو مقتضى اشتقاقه ويمكن ان يقال ان المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمينان
الذي هو مقابل الجهالة وهذا وان كان يدفع الايراد المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق بين
الفاسق والعادل في وجوب التبين الى ان العادل الواقعي يحصل منه غالبا الاطمينان المذكور
بخلاف الفاسق فلهذا وجب فيه تحصيل الاطمينان من الخارج لكنك خبير بان الاستدلال بالمفهوم
على حجية خبر العادل المفيد للاطمينان غير محتاج اليه اذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجية
كل ما يفيد الاطمينان كما لا يخفى فيثبت اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن ثم ان المحكي عن بعض منع دلالة
التعليل على عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع بان المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز
فعله لا مقابل العلم بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما
جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى وفيه مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ان الاقدام على
قول الوليد لم يكن سفاهة قطعا اذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق
بخبر المخبر بها فالآية تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعلة هي كونه في معرض المخالفة للواقع واما جواز
الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا يجوز القياس بها لما تقدم في توجيه كلام ابن قبة من ان الاقدام
على ما فيه مخالفة الواقع احيانا قد يحسن لاجل الاضطرار اليه وعدم وجود الاقرب الى الواقع منه كما
في الفتوى وقد يكون لاجل مصلحة تزيد على مصلحة ادراك الواقع فراجع فالاولى لمن يريد التفصي
عن هذا الايراد التشبث بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الاطمينان وبالجهالة الشك او الظن

قوله ما يتعلق به

الابتدائي الزايل بعد التدقيق والتامل فتم ومنها ارشاد الى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وان حصل

منهما الاطمينان الا ان الاطمينان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات الى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية

وان كان متحرزا عن الكذب ومنه يظهر الجواب عما ربما يقال من ان العاقل لا يقبل الخبر من دون الطمينان

بمضمونه عادة كان المخبر او فاسقا فلا وجه للامر بتحصيل الاطمينان في الفاسق **واما** ما اورد على

الاية بما هو قابل للذب عنه فكثير منها معارضة مفهوم الاية بالايات الناهية عن العمل بغير العلم و

النسبة عموم من وجه فالمرجع الى اصالة عدم الحجية وفيه ان المراد بالنبا في المنطوق ما لا يعلم صدقه و لا

كذبه فالمفهوم اخص مطلقا من تلك الايات فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من ان ظهور الجملة الشرطية

في المفهوم اقوى من ظهور العام في العموم واما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل و

ظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط

وانتفائه في افادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع وربما يتوهم ان للايات الناهية جهة خصوص اما من جهة

اختصاصها بغير البينة العادلة وامثالها مما خرج عن تلك الايات قطعا وبالاجماع الاول بعد منع اختصا

بانه يكفي المستدل كون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد والثاني بان خروج ما خرج من ادلة حرمة العمل

بالظن لا يوجب جهة عموم في المفهوم لان المفهوم ايضا دليل خاص مثل الخاص الذي خصص ادلة حرمة العمل

بالظن فلا يجوز تخصيص العام باحدهما اولا ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين

الخاص الاخير فاذا ورد اكرم العلماء ثم قام الدليل على عدم وجوب اكرام جماعة من فساقهم ثم ورد دليل

ثالث على عدم وجوب اكرام مطلق الفساق منهم فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الاول اولا ثم

جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموما من وجه وهذا امر واضح نبهنا عليه في باب التعارض و

منها ان مفهوم الاية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع الذي اخبر به السيد المرتضى واتباعه

فدهم من عدم حجية خبر العادل لانهم عدول اخبروا بحكم الامام بعدم حجية الخبر وفساد هذا الايراد

اوضح من ان يبين اذ بعد الغض عما ذكرنا سابقا في عدم شمول اية النبا للاجماع المنقول وبعد الغض

عن ان اخبار هؤلاء معارض باخبار الشيخ قده نقول انه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الاية اما اولا فلان

دخوله يستلزم خروجه لانه خبر العادل فيستحيل دخوله ودعوى انه لا يعم نفسه مدفوعة بانه وان كان لا

يعم نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه الا انه يعلم ان الحكم ثابت لهذا الفرد ايضا للعلم بعدم خصوصية

مخرجة له عن الحكم ولذا لو سألنا السيد عن انه اذا ثبت اجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه

فيقول لا واما ثانيا فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول انه وقع الاجماع على خروجه من النافين لحجية الخبر

تنقيح الشبهة بدون هذا الحكم من افراد الموضوع كما لا يخفى ولا يكاد ان يكون خبرا

حبري صادق كما لا يخفى ولا يكاد

تعبدا

الا بعد النقض

عن الاشكال من الجهة الثانية

باحدهما ومعه لا يبقى الاشكال من الجهة

اذ لا معنى لكونه خبر التعبد الا ترتيب وجوب

عليه كما اشرنا اليه وهو حاصل لو بقي بغيره

الاخبار في البين ما يعتبر في حجية الخبر من العدالة وغيرها ولو

لم يكن دليل الاعتبار يعمها لما اعتبر فيها

ما اعتبر في حجية بحسب دليلها

في اعتباره او

شيء اخر من الناس دليلا اخر دل على اعتبار كان اصالة عدم الاعتبار عند

عدم اطلاق في دليله ولا اظن ان يلتزم به احد مع ان الاشكال في

اعتبار ما اعتبر في قبول الخبر وحجيته فيما يقع في الوسط من الاخبار

بنفس دليل الاعتبار وبالجملة ان المائز بين ما اعتبر من باب

التعبد المحض وما اعتبر من باب الكشف والطريقية لعدا اشتراكهما في لزوم

ومن المثبتين تامل واما ثالثا فلتعدد ان الامر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس ولا ريب ان العكس متعين لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص الى الواحد بل لان المقصود من الكلام ح ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل ولا ريب ان التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر العادل الواحد قبيح في الغاية وفضيح الى النهاية كما يعلم من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فاخبرك زيد بالف من الاخبار ثم اخبر بكذب جميعها فاراد القائل من قوله صدق اه خصوص هذا الخبر وقد اجاب بعض من لا تحصيل له بان الاجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار ومنها ان الاية لا تشمل الاخبار مع الواسطة لانصراف النبأ الى الخبر بلا واسطة فلا يعم الروايات الماثورة عن الائمة ع لاشتمالها على وسائط وضعف هذا الايراد على ظاهره واضح لان كل واسطة من الوسائط انما يخبر خبرا بلا واسطة فان الشيخ قده اذا قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قده قال حدثني ابي قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري ع بكذا فان هناك اخبارا متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدثني المفيد وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه فاذا حكم بصدقه وثبت شرعا ان المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق فهذا الاخبار اعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق ايضا خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وان الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق اخباره بقوله حدثني ابي والصدوق عادل فيصدق في خبره فيكون كما لو سمعنا اباه يحدث بقوله حدثني الصفار فنصدقه لانه عادل فيثبت خبر الصفار انه كتبت اليه العسكري ع واذا كان الصفار عادلا وجب تصديقه والحكم بان العسكري ع كتب اليه ذلك القول كما لو شاهدنا الامام ع يكتب اليه فيكون المكتوب حجة فيثبت بخبر كل لاحق اخبار سابقه ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لان كل واسطة مخبر بخبر مستقل هذا ولكن قد يشكل الامر بان ما يحكي الاية انما تدل على وجوب تصديق كل مخبر ومعنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه فاذا قال المخبر ان زيدا عدل فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد من جواز الاقتداء به وقبول شهادته واذا قال المخبر اخبرني عمرو ان زيدا عادل فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على اخبار عمرو بعدالة زيد ومن الاثار الشرعية المترتبة على اخبار عمرو بعدالة زيد اذا كان عادلا وان كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد الا ان هذا الحكم الشرعي لاخبار عمرو انما ثبت بهذه الاية وليس من الاثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الاية حتى يحكم بمقتضى الاية بترتيبه على اخبار عمرو به والحاصل ان الاية تدل على ترتيب الاثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على

قوله قده ومنها ان الاية لا تشمل الخ اقول لا يخفى عليك ان ظاهر هذا الايراد ان الاخبار عن الامام ع بواسطة او بوسائط من مصاديق الاخبار عن الامام ع الا ان النبأ ينصرف الى غيره وهو الاخبار بلا واسطة عن الامام ع فلا تشمل الاية الاخبار المروية عنهم عليهم السلام في امثال زماننا فلا تنفعنا وان نفعت من وصل اليه المروي عنهم ع مشافهة ممن عاصرهم او قارب عصرهم ع وهذا الايراد كما ترى في كمال

مجبر عبد البناء على شمول الاية للتعديلات والاخبار بالعدالة

كما هو مسلم بينهم فهو ان الحكم في المفهوم شرطا كان او وصفا متعلق على نبأ العادل لكن ان الاية لا تصير واسطة لاثبات النبأ فهو المذكور بمعنى عدم اثبات حجيته ووجوب تصديقه على ما عرفت كذلك لا تصير واسطة لاثبات الحكم فيما ثبت عدالته بخبره نفس الاية حذو الكذب لا يكون المناط في عدمه المنع والاقناع الاحتياج ميرزا محمد حسن الاشتياني

اخبار العادل ومن المعلوم ان المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي الثابت بهذه الاية بنفس الاية فاللازم على هذا دلالة الاية على ترتيب جميع آثار المخبر به على الخبر الا الأثر الشرعي الثابت بهذه الاية للخبر اذا كان خبرا وبعبارة اخرى الاية لا تدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبر له الا بدلالة الاية على وجوب قبول الخبر لان الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعا له بواسطة ثبوته لفرد اخر ومن هنا يتجه ان يقال ان ادلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة لان الاصل لا يدخل في موضوع الشاهد الا بعد قبول شهادة الفرع لكن يضعف هذا الإشكال اولا بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالاجماع كالاقرار بالاقرار وكرفع البدن اليقين السابق بنجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة باليقين الاستصحابي بطهارته وثانيا بالحل وهو انه لا مانع من ترتب افراد العام متسافية الاقدام في شمول الحكم لها في نظر المتكلم في الوجود الخارجي و يكون وجود بعضها موقوفا على ثبوت الحكم لبعضها الاخر وهذا الاينافي كون افراد العام متساوية الاقدام في شمول الحكم لها في نظر المتكلم لا في الوجود الخارجي حتى لا يكون لبعضها تقدم على بعض في الوجود ثالثا بان حكم قابلية اللفظ العام لان يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد اخر لا يوجب التوقف في الحكم اذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام فان المتكلم لم يلاحظ موضوعا دون اخر فان موضوع اليقين بطهارة الثوب الناقض لليقين بنجاسته انما يحدث بحكم الشارع باستصحاب طهارة الماء فيثبت الحكم لذلك الموضوع الموجود بعد تحقق الحكم وان لم يكن كلام المتكلم قابلا لارادة ذلك الموضوع الغير الثابت الا بعد الحكم العام فخبر بعد الا زيد فيما لو قال المخبر اخبرني عمرو بان زيدا عادل وان لم يكن داخلا في موضوع ذلك الحكم العام والا لزم تأخر الموضوع وجودا عن الحكم الا انه معلوم ان هذا الخروج مستند الى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتامل في شمول حكم العام له فهو مثل ما لو اخبر زيد بعض عبيد المولى بانه قال لا تعمل باخبار زيد فانه لا يجوز له ان يعمل به ولو اتكالا على دليل عام يدل على الجواز ويقول ان هذا العام لا يشمل نفسه لان عدم شموله له ليس الا لقصور اللفظ وعدم قابليته للشمول لا للتفاوت بينه وبين غيره من اخبار زيد في نظر المولى بل لا يتصور في العبارة بعد ما افهم منها ان هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفك عن مصاديقه وقد تقدم في الايراد الثاني من هذه الايرادات ما يوضح ذلك فراجع و منها ان العمل بالمفهوم في الاحكام الشرعية غير ممكن لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في

الاحكام الشرعية فيجب تنزيل الاية على الاخبار في الموضوعات الخارجية فانها هي التي لا يجب
التفحص فيها عن المعارض ويجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة فلا ينافي اعتبار انضمام
عدل اخر اليه فلا يقال ان قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية مط يستلزم قبوله في الاحكام
بالاجماع المركب والاولوية وفيه ان وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر فان الاول
يؤكد حجية خبر العادل ولا ينافيها لان مرجع التفحص عن المعارض الى الفحص عما اوجب الشارع العمل
به كما اوجب العمل بهذا والتبين المنافي للحجية هو التوقف عن العمل والتماس دليل اخر فيكون ذلك الدليل
هو المتبع ولو كان اصلا من الاصول فاذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر واذا وجده اخذ بالارجح
منهما واذا يئس عن التبين توقف عن العمل ورجع الى ما يقتضيه الاصول العملية فخبر الفاسق وان اشترك
مع خبر العادل في عدم جواز العمل بمجرد المجيء الا انه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالثاني دون الاول
ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الاول ويؤخذ بالارجح في الثاني فتتبع الادلة في الاول لتحصيل
المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق وفي الثاني لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود
ومنها ان مفهوم الاية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الاية وهو اخبار الوليد
بارتداد طائفة ومن المعلوم انه لا يكفي فيه خبر العادل الواحد بل لا اقل من اعتبار العدلين فلا بد من
طرح المفهوم لعدم جواز اخراج المورد وفيه ان غاية الامر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة الى الموضوعات بما
اذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبري العدلين في البينة لا يجب التبين فيه واما لزوم اخراج
المورد فممنوع لان المورد داخل في منطوق الاية لا مفهومها وجعل اصل خبر الارتداد مورد الحكم بوجوب
التبين اذا كان المخبر به فاسقا ولعدمه اذا كان المخبر به عادلا لا يلزم منه الا تقييد الحكم في طرف المفهوم
واخراج بعض افراده وهذا ليس من اخراج المورد المستهجن في شيء ومنها ما عن غاية المبادي من ان
المفهوم يدل على عدم وجوب التبين وهو لا يستلزم العمل لجواز وجوب التوقف وكان هذا الايراد
مبني على ما تقدم فساده من ارادة وجوب التبين نفسيا وقد عرفت ضعفه وان المراد وجوب التبين
لاجل العمل عند ارادته وليس التوقف حينئذ واسطة ومنها ان المسئلة اصولية فلا يكتفى فيها بالظن
وفيه ان الظهور اللفظي لا بأس بالتمسك به في اصول الفقه والاصول التي لا يتمسك لها بالظن
مط هو اصول الدين لا اصول الفقه والظن الذي لا يتمسك به في الاصول مط هو مطلق الظن
لا الظن الخاص ومنها ان المراد بالفاسق هو مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر فكل من كان كذلك

او لاحتمال ذلك وجب التبيّن في خبره وغيره ممّن يفيد قوله العلم لانحصاره في المعصوم او من هو دونه فيكون

في تعليق الحكم بالفسق اشارة الى انّ مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه لانّ المراد الفاسق

الواقعي لا المعلوم فهذا وجه آخر لافادة الآية حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه الى التمسّك في

ذلك بتعليل الآية كما تقدّم في الايراد الثاني من الايرادين الاوّلين ومنها انّ ارادة مطلق الخارج عن

طاعة الله من اطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا فالمراد به امّا الكافر كما هو الشائع اطلاقه في الكتاب

حيث انه يطلق غالبا في مقابل الايمان وامّا الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها

في زمان نزول هذه الآية فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت اطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف

السابق مضافا الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم مع انه يمكن فرض

الخلوّ عن الصغيرة والكبيرة كما اذا علم منه التوبة من الذنب السابق وبه يندفع الايراد المذكور حتّى على

مذهب من يجعل كلّ ذنب كبيرة وامّا احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه به فهو غير قادح لانّ ظاهر قوله

ان جاءكم فاسق بنبأ تحقّق الفسق قبل النبأ لا به فالمفهوم يدلّ على قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر

عن هذا النبأ واحتمال فسقه به هذه جملة ما اورد على ظاهر الآية وقد عرفت انّ الوارد منها ايرادان

والعمدة الايراد الاوّل الذي اورده جماعة من القدماء والمتأخّرين ثمّ انه كما استدلّ بمفهوم الآية على

حجّيّة خبر العادل كذلك قد يستدلّ بمنطوقها على حجّيّة خبر غير العادل اذا حصل الظنّ بصدقه بناء

على انّ المراد بالتبيّن ما يعمّ تحصيل الظنّ فاذا حصل من الخارج ظنّ بصدق خبر الفاسق كفى في العمل

ومن التبيّن الظنّي تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر او على مضمونه او على روايته ومن هنا تمسّك

بعض بمنطوق الآية على حجّيّة الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة امارة اخرى غير معتبرة

ولو عمّم التبيّن للتبيّن الاجمالي وهو تحصيل الظنّ بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب

فيدخل الموثّق وشبهه بل الحسن ايضا وعلى ما ذكر فيثبت من آية النبأ منطوقا ومفهوما حجّيّة الاقسام

الاربعة للخبر الصحيح والحسن والموثّق والضعيف المحفوف بالقرينة الظنّية ولكن فيه من الاشكال ما لا

يخفى لانّ التبيّن ظاهر في العلمي كيف ولو كان المراد مجرّد الظنّ لكان الامر به في خبر الفاسق لغوا

اذ العاقل لا يعمل بخبر الّا بعد رجحان صدقه على كذبه الّا ان يدفع اللغويّة بما ذكرنا سابقا من انّ

المقصود التنبيه والارشاد على انّ الفاسق لا ينبغي ان يعتمد عليه وانه لا يؤمن من كذبه وان كان

المظنون صدقه وكيف كان فمادّة التبيّن ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلّها آبية عن ارادة

مجرّد الظنّ نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحيّر والتزلزل بحيث لا يعدّ في العرف

العمل به تعريضا للوقوع في الندم فتح لا يبعد ايجاب خبر الفاسق به لكن لو قلنا بظهور المنطوق
في ذلك كان دالا على حجية الظن الاطمينان المذكور وان لم يكن معه خبر فاسق نظرا الى ان الظاهر من
الاية ان خبر الفاسق وجوده كعدمه وانه لا بد من تبين الامر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين
الخارجي نعم ربما يكون نفس الخبر من الامارات التي يحصل من مجموعها التبين فالمقصود الحذر عن
الوقوع في مخالفة الواقع فكلما حصل الامن منه جاز العمل فلا فرق ح بين خبر الفاسق المعتضد
بالشهرة اذا حصل الاطمينان بصدقه وبين الشهرة المجردة اذا حصل الاطمينان بحكم مضمونها
والحاصل ان الاية تدل على ان العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق وعدمه
سواء قلنا بأن المراد منه العلم او الاطمينان او مطلق الظن حتى ان من قال ان خبر الفاسق يكفي
فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن او توثيق او غيرهما من صفات الراوي فلازمه القول بدلالة الاية
على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وان لم يكن معه خبر اصلا فافهم واغتنم واستقم هذا ولكن
لا ينبغي ان حمل التبين على تحصيل مطلق الظن والاطمينان يوجب خروج مورد المنطوق وهو
الاخبار بالارتداد **ومن جملة الايات** قوله تعالى في سورة البرائة فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت على
وجوب الحذر عند انذار المنذرين من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواتر او قرينة فيثبت وجوب
العمل بخبر الواحد واما وجوب الحذر فمن وجهين احدهما ان لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي
ظاهرة في كون مدخولها محبوبا للمتكلم واذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه اما لما ذكره في المعالم
من انه لا معنى لندب الحذر اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن واما لان رجحان العمل
بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه الثاني ان ظاهر الاية
وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا فاذا وجب الانذار افاد وجوب
الحذر لوجهين احدهما وقوعه غاية للواجب فان الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى
الامر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف ام لا كما في قولك تب لعلك تفلح واسلم
لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى الثاني انه اذا وجب الانذار
ثبت وجوب القبول والا لغى الانذار ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة
وتصديقها في العدة من قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاستدل
بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة الى ما في الارحام فان قلت

وما يتعلق به

بالنفر الى الجهاد كما يظهر من صدر الاية وهو قوله تع وما كان المؤمنون لينفروا كافة
ومن المعلوم ان النفر الى الجهاد ليس للتفقه والانذار نعم ربما يترتبان عليه بناء على ما قيل
من ان المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة ايات الله وظهور اوليائه على اعدائه و
سائر ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من ايات عظمة الله وحكمته فيخبروا بذلك عند
رجوعهم الى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة فالتفقه والانذار من قبيل الفائدة لا الغاية
حتى يجب بوجوب ذيها فلت اولا انه ليس في صدر الاية دلالة على ان المراد النفر الى الجهاد و
ذكر الاية في ايات الجهاد لا يدل على ذلك وثانيا لو سلم ان المراد النفر الى الجهاد لكن لا يتعين
ان يكون النفر من كل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين ان ينفر من
كل قوم طائفة فيمكن ان يكون التفقه غاية لايجاب النفر على طائفة من كل قوم لا لايجاب اصل
النفر وثالثا انه قد فسر الاية بان المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد كما يظهر من قوله
وما كان المؤمنون لينفروا كافة وامر بعضهم بان يتخلفوا عند النبي ولا يخلوه وحده فيتعلموا
مسائل حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم والحاصل ان ظهور
الاية في وجوب التفقه والانذار مما لا ينكر فلا محيص عن حمل الاية عليه وان لزم مخالفة الظ
في سياق الاية او بعض الفاظها ومما يدل على ظهور الاية في وجوب التفقه والانذار
استشهاد الامام بها على وجوبه في اخبار كثيرة منها ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا
في حديث قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد
الى ان قال ولاجل ما فيه من التفقه ونقل اخبار الائمة الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية ومنها ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن حمزة قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله
عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومنها ما
رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام ع عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال قلت
لابي عبد الله ع اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل فلولا نفر
قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم و
منها صحيحة عبد الاعلى قال سئلت ابا عبد الله ع عن قول العامة ان رسول الله ص قال من مات وليس له امام
مات ميتة جاهلية قال الحق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه

ثم هو افقه منه فكيف يكون اعتبار قوله من باب
الفتوى وكما صيرت حال المتفقهين
في
الصدر الاول
حال نقلة الفتاوى
يشبهها في امثال زماننا فكما انهم
ينقلون ما اخذوه من المجتهد كذلك هم ينقلون
ما اخذوه من النبي ص او الامام ع من دون مدخلية
رايهم في اعتبار نقلهم ولذلك قد يكون بعين لفظ سمعوه
منه ص مع مخالفة المنقول اليهم لهم في المراد منه كما قد يتفق
في نقل عبارة الفتوى ايضا فظهر ان وجوب التحذر عقيب

ذلك قال لا يسعهم ان الامام اذا مات دفعت حجة وسيره على من هو معه فى البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع وفيها قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذى بعده فقال اما اهل هذه البلدة فلا يعنى اهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اه ومنها صحيحة البزنطى المروية فى قرب الاسناد عن ابى الحسن الرضا ع ومنها رواية عبد المؤمن الانصارى الواردة فى جواب من سئل عن قوله ع اختلاف امتى رحمة قال اذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم عذاب ليس هذا يراد انما يراد الاختلاف فى طلب العلم على ما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرنى الفاظه وجميع هذا هو السر فى استدلال اصحابنا بالاية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفائيا هذا غاية ما قيل او يقال فى توجيه الاستدلال بالاية الشريفة لكن الانصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الاول انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون فى الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر بل يمكن ان يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالاية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا وهذا لا ينافى اعتبار العلم فى العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس فى هذه الاية تخصيص للادلة الناهية عن العمل بما لم يعلم ولذا استشهد الامام ع فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر فى معرفة الامام ع وانذار النافرين للمتخلفين مع ان الامامة لا تثبت الا بالعلم الثانى ان التفقه الواجب ليس الا معرفة الامور الواقعية من الدين فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا عقيب الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطأ او تعمدا من المنذر بالكسر لم يجب الحذر حينئذ فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر صدق المنذر فى انذاره بالاحكام الواقعية فهو نظير قول القائل اخبر فلانا باوامرى اعله يمتثلها فهذه الاية نظير ما ورد من الامر بنقل الروايات فان المقصود من هذا الكلام ليس الا وجوب العمل بالامور الواقعية لا وجوب تصديقه فيما يحكى ولو لم يعلم مطابقته للواقع ولا يعد هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظنى الصادر من المخاطب فى الامر الكذائى ونظيره جميع ما ورد فى بيان الحق للناس ووجوب تبليغه اليهم فان المقصود منه اهتداء الناس الى الحق الواقعى لا انشاء حكم ظاهرى لهم بقبول كل ما يخبرون به وان لم يعلم مطابقته للواقع

قوله فليس فى هذه الاية الخ اقول المراد من التخصيص ما عرفت مرارا من انه مجرد رفع اليد وترك العمل بادلة حرمة العمل بغير العلم لا معناه الظاهرى المقابل للورود والحكومة

وما يتعلق به

ثم الفرق بين هذا الايراد وسابقه ان هذا الايراد مبنى على ان الاية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه الا بعد احراز كون الانذار متعلقا بالحكم الواقعى واما الايراد فهو مبنى على سكوت الاية عن التعرض لكون الحذر واجبا على الاطلاق او بشرط حصول العلم الثالث لو سلمنا دلالة الاية على وجوب الحذر مطلقا عند انذار المنذر ولو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف فانشاء التخويف ماخوذ فيه والحذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى الى العمل بمقتضاه فعلا ومن المعلوم ان التخويف لا يجب الا على الوعاظ فى مقام الايعاد على الامور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلوة او على المرشدين فى مقام ارشاد الجهال فالتخوف لا يجب الا على المتعظ او المسترشد ومن المعلوم ان تصديق الحاكى فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محل الكلام خارج عن الامرين توضيح ذلك ان المنذر اما ان ينذر ويخوف على وجه الافتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده واما ان ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة فالاول كان يقول يا ايها الناس اتقوا الله فى شرب العصير فان شربه يوجب المؤاخذة والثانى كان يقول قال الامام ع من شرب العصير فكانما شرب الخمر اما الانذار على الوجه الاول فلا يجب الحذر عقيبه الا على المقلدين لهذا المفتى واما الثانى فله جهتان احديهما جهة تخويف وايعاد والثانية جهة حكاية قول من الامام ع ومن المعلوم ان الجهة الاولى ترجع الى الاجتهاد فى معنى الحكاية فهى ليست حجة الا على من هو مقلد له اذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه اما الجهة الثانية فهى التى تنفع المجتهد الاخر الذى يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد تصديقه فى صدور هذا الكلام عن الامام ع واما ان مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف او الكراهة فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة الى هذا المجتهد فالاية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليهم اتباع المنذر فى مضمون الحكاية وهو المقلد له للاجماع على انه لا يجب على المجتهد التخوف عند انذار غيره انما الكلام فى انه هل يجب عليه تصديق غيره فى الالفاظ والاصوات التى يحكيها عن المعصوم ع ام لا والاية لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف فالحق ان الاستدلال بالاية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر وذكر شيخنا البهائى قده فى اول اربعينه ان الاستدلال بالنبوى المشهور من حفظ على امتى اربعين حديثا بعثه الله يوم القيمة فقيها عالما على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال

عليها بهذه الاية وكان فيه اشارة الى ضعف الاستدلال بها الان الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدا كما سيجي انشاء الله عند ذكر الاخبار هذا ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا الايراد لكنها من الاحاد فلا ينفع في صرف الاية عن ظاهرها في مسئلة حجية الاحاد مع امكان منع دلالتها على المدعى فان الغالب تعدد من يخرج الى الحج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الامام ع وح فيجب الحذر عقيب انذارهم فاطلاق الرواية منزل على الغالب **ومن جملة** الايات التي استدل بها جماعة تبعا للشيخ في العدة على حجية الخبر قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ والتقريب فيه نظير ما بيناه في اية النفر من ان حرمة الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الاظهار ويرد عليها ما ذكرنا من الايرادين الاولين في اية النفر من سكوتها وعدم الغرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار او اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذي يحرم كتمانه ويجب اظهاره فان من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الا عمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تاسيس حجية قول المظهر تعبدا او وجوب العمل بقوله وان لم يطابق الحق ويشهد لما ذكرنا ان مورد الاية كتمان اليهود لعلامات النبي ص بعد ما بين الله لهم ذلك في التورية ومعلوم ان ايات النبوة لا يكتفى فيها بالظن نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله العلم غالبا امكن جعل ذلك دليلا على ان المقصود العمل بقوله وان لم يفد العلم لئلا يكون القاء هذا الكلام كاللغو ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من اية تحريم كتمان ما في الارحام على النساء على وجوب تصديقهن وباية وجوب اقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الاقامة مع امكان كون وجوب الاظهار لاجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين **ومن جملة** الايات التي استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بناء على ان وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب والا لغى وجوب السؤال واذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح ان يسئل عنه ويقع جوابا له لان خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعا فاذا سئل الراوي الذي هو من اهل العلم عما سمعه عن الامام ع في خصوص الواقعة فاجاب باني سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الاية فيجب قبول قوله ابتداء اني سمعت الامام يقول كذا لان حجية قوله هو الذي اوجب السؤال عنه لا ان وجوب السؤال اوجب قبول قوله كما لا يخفى ويرد عليه اولا ان الاستدلال ان كان بظاهر الاية فظاهرها بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة فان المذكور في سورة النحل وما ارسلنا

وما يتعلق به

من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر وفي سورة

الانبيا وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وانكان

مع قطع النظر عن سياقها تفيده اولا انه ورد في الاخبار المستفيضة ان اهل الذكر هم الائمة ع وقد

عقد في اصول الكافي بابا لذلك وقد ارسله في المجمع عن علي ع ورد بعض مشايخنا هذه الاخبار

بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي وفيه نظر لان روايتين

منها صحيحتان وهما روايتا محمد بن مسلم والوشا فلاحظ ورواية ابي بكر الحضرمي حسنة او موثقة نعم

ثلث روايات اخر منها لا تخلو من ضعف ولا يبعد دعوى تواترها اجمالا وثانيا ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم

العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا كما يقال في العرف سل ان كنت جاهلا

ويؤيده ان الاية واردة في اصول الدين وعلامات النبي ص التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعا وثالثا

لو سلم حمله على ارادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا ان المراد من اهل العلم

ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الامام ع والا لدل على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع

والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من احس شيئا بسمعه او بصره والمتبادر من وجوب

سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به ويعدون من اهل

العلم في مثله فينحصر مدلول الاية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد

على العامي وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من انا نفرض الراوي من اهل العلم فاذا وجب قبول روايته وجب قبول

رواية من ليس من اهل العلم بالاجماع المركب حاصل وجه الاندفاع ان سؤال اهل العلم عن الالفاظ

التي سمعها من الامام ع والتعبد بقوله فيها ليس سؤالا من اهل العلم من حيث هم اهل العلم الا

ترى انه لو قال سل الفقهاء اذا لم تعلم او الاطباء لا يحتمل ان يكون قد اراد ما يشمل المسموعات

والمبصرات الخارجية من قيام زيد وتكلم عمرو وغير ذلك **ومن جملة** الايات قوله تعالى

في سورة البراءة ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن

للمؤمنين مدح الله عز وجل رسوله ص بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره

فاذا كان التصديق حسنا يكون واجبا ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه في

فروع الكافي في الحسن بابرهيم بن هاشم انه كان لاسمعيل بن ابي عبد الله ع دنانير واراد رجل

من قريش ان يخرج الى اليمن فقال له ابو عبد الله ع يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس

يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق

للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ويرد عليه اولا ان المراد بالاذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم وثانيا ان المراد من التصديق في الاية ليس جعل المخبر به واقعا وترتيب جميع اثاره عليه اذ لو كان المراد به ذلك لم يكن اذن خير لجميع الناس اذ لو اخبره احد بزنا احد او شربه او قذفه او ارتداده فقتله النبي او جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور الفعل منه في الواقع نعم يكون خيرا للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقا موذيا للنبي على ما يقتضيه الخطاب في لكم فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا اذا صدق المخبر بمعنى اظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله راسا مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه فان كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يوذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن كما هو مقتضى المصلحة في حكاية اسمعيل المتقدمة ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق من انه يصدق المؤمنين لانه صلى الله عليه وآله كان رؤفا رحيما بالمؤمنين فان تعليل التصديق بالرافة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الاخر بحيث يترتب عليه اثاره وان انكر المخبر عنه وقوعه اذ مع الانكار لا بد عن تكذيب احدهما وهو مناف لكونه اذن خير ورؤفا رحيما بالجميع فتعين ارادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا ويؤيده ايضا ما عن القمي في سبب نزول الاية انه نم منافق على النبي فاخبره الله ذلك فاحضره النبي وسأله فحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه فقبل منه النبي فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ويقول انه يقبل كلما يسمع اخبره الله اني انم عليه وانقل اخباره فقبل فاخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه قل اذن خير لكم ومن المعلوم ان تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب اثار الصدق عليه مطلقا وهذا التفسير صريح في ان المراد من المؤمنين المقرون بالايمان من غير اعتقاد فيكون الايمان لهم على حسب ايمانهم ويشهد بتغاير معنى الايمان في الموضعين مضافا الى تكرار لفظه تعديته في الاول بالباء وفي الثاني باللام فافهم واما توجيه الرواية فيحتاج الى بيان معنى التصديق فنقول ان المسلم اذا اخبر بشيء فلتصديقه معنيان احدهما ما يقتضيه ادلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والاحسن فان الاخبار من حيث انه فعل من افعال المكلفين صحيحه ما كان مباحا وفاسده ما كان نقيضه كالكذب والغيبة ونحوهما فحمل الاخبار على الصادق حمل على الحسن والثاني هو

اقول لا يخفى عليك ان ما افاده ... ويرد عليه اولا

الجواب انما هو مبني على ظاهر الاية بالنظر الى العقد الاول مع قطع النظر عن عدم امكان ارادته في المقام في حق النبي صلى الله عليه وآله فانه لا معنى لسرعة الاعتقاد بحيث يسمع في حق النبي صلى الله عليه وآله الموجبة للوثوق قطعا ولو كانت بمعنى حسن الظن بالمؤمنين فلا بد ان يراد في حق النبي صلى الله عليه وآله هذا المعنى وان كان معتقدا لكذب المخبر في اخباره فيرجع الى الجواب الثاني الراجع الى التصديق المخبري لا الخبري ولا الاعتقادي كما هو مرجع الجواب الاول للمولى ... ميرزا محمد حسن الاشتياني دام ظله

حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقا للواقع وبترتيب اثار الواقع عليه والحاصل ان المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل واما المعنى الاول فهو الذي يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن وهو ظاهر الاخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصا مثل قوله عم يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم الخبر فان تكذيب القسامة مع كونهم ايضا مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتيب اثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح المرجوح نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وان انكر المشهود عليه وانت اذا تاملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية اسمعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا وان ابيت الا عن ظهور خبر اسمعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع فنقول ان الاستعانة بها على دلالة الاية خروج عن الاستدلال بالكتاب الى السنة والمقصود هو الاول غاية الامر كون هذه الرواية في عداد الروايات الاتية انشاء الله تعالى ثم ان هذه الايات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية الخبر انما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمنطوق اية النبا على حجية خبر العادل الواقعي او من اخبر عدل واقعي بعدالته بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة وشهادة التعليل بمخافة الوقوع في الندم الى صورة افادة خبر العادل الظن الاطمينان بالصدق كما هو الغالب مع القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول الايات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط افادة الظن الاطمينان والوثوق بل هذا ايضا منصرف سائر الايات وان لم يكن انصرافا موجبا لظهور عدم ارادة غيره حتى يعارض المنطوق وهو المعبر عنه بالوثوق نعم لو لم نقل بدلالة اية النبا من جهة عدم المفهوم لها اقتصر على منصرف سائر الايات وهو الخبر المفيد للوثوق وان لم يكن المخبر عادلا **واما السنة** فطوائف من الاخبار منها ما ورد في الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل والاصدق والمشهور والتخيير عند التساوي مثل مقبولة عمر بن حنظلة وهي وان وردت في الحكمين الا ان موردها حيث يقول الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وموردها وان كان في الحاكمين الا ان ملاحظة جميع الرواية تشهد بان المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان ومثل رواية عوالي اللئالي المروية عن العلامة مرفوعة الى زرارة قال يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما ناخذ قال خذ بما اشتهر

بين اصحابك ويدع الشاذ قلت فانهما معاً مشهوران قال خذ باعدلهما عندك واوثقهما في نفسك ومثل رواية ابن ابي الجهم عن الرضا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم وغيرها من الاخبار والظاهر ان دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة الا انه لا اطلاق لها لان السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لولا المعارض كما يشهد به السؤال بلفظ اي الدالة على السؤال عن المعين مع العلم بالمبهم فهو كما اذا سئل عن تعارض الشهود او ائمة الصلوة فاجاب ببيان المرجح فانه لا يدل الا على ان المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة وبعد ملاحظة ذكر الاوثقية والاعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة بل العادل لكن الانصاف ان ظاهر مساق الرواية ان الغرض من العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة بها ومنها ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحابهم عليهم السلام بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية مثل ارجاعه عليه السلام الى زرارة بقوله عليه السلام اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله عليه السلام في رواية اخرى واما ما رواه زرارة عن ابي عليه السلام فلا يجوز رده وقوله عليه السلام لابن ابي يعفور بعد السؤال عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسئلة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه سمع من ابي احاديث وكان عنده وجيها وقوله عليه السلام فيما عن الكشي لسلمة بن ابي حبيبة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما رواه لك عني فاروه عني وقوله عليه السلام لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدي يعني ابا بصير وقوله عليه السلام لعلي بن المسيب بعد السؤال عمن ياخذ عنه معالم الدين عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني قال نعم وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي فسئل عن وثاقة يونس ليترتب عليه اخذ المعالم عنه ويؤيده في اناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء ففي الكافي في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن احمد بن اسحق قال سألت ابا الحسن عليه السلام وقلت له من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال له العمري ثقة فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون

واخبرنا احمد بن اسحق انه سئل ابا محمد ع عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عنى فعنى يؤديان وما قالا لك فعنى يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المامونان الخبر وهذه الطائفة ايضا مشتركة مع الطائفة الاولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المامون ومنها ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتويهم بالنسبة الى اهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة الى اهل العمل بالرواية مثل قول الحجة عجل الله فرجه لاسحق بن يعقوب على ما فى كتاب الغيبة للشيخ واكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسى واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله عليهم فانه لو سلم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فى حكم الوقايع الى الرواة اعنى الاستفتاء منهم الا ان التعليل بانهم حجته ع يدل على وجوب قبول خبرهم ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله ع اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على ع دل على الاخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة ومثل ما فى الاحتجاج عن تفسير العسكرى فى قوله تع ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الاية من انه قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علمائهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله تع ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علمائهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لى يا بن رسول الله ص قال ان عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والعنايات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذى يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعلموهم يتعارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله تع ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تع فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم فى امر رسول الله ص اذ كانت دلائله

اوضح من ان يخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجوهها لقلة معرفتهم واخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا وينتقصون بنا عند اعدائنا ثم يضعون اليه اضعافه واضعاف اضعافه من الاكاذيب علينا التي نحن براء منها فيقبله المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا اولئك اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن علي ع انتهى دل هذا الخبر الشريف اللائح منه اثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وان كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها لكن المستفاد من مجموعه ان المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب فافهم ومثل ما عن ابي الحسن ع فيما كتبه جوابا عن السؤال عمن يعتمد عليه في الدين قال اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في امرنا وقوله ع في رواية اخرى لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه الحديث وظاهرهما وان كان الفتوى الا ان الانصاف شمولهما للرواية بعد التامل كما تقدم في سابقيهما ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابو القاسم الحسين بن روح حيث سأله اصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قال العسكري ع في كتب بني فضال حيث قالوا له ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا فانه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم ولهذا ان الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الامام ع قال اقول في الشلمغاني ما قاله العسكري ع في كتب بني فضال مع ان هذا الكلام بظاهره قياس باطل وتمثل بما ورد مستفيضا

الجاسر وغيره حديث واحد في حلال وحرام تاخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها باخذه صادق عن صادق ومثل ما في الوسائل عن الكشي من انه ورد توقيع على القسم بن علي وفيه انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا انا نفاوضهم سرنا ونحمله اليهم ومثل مرفوعة الكافي عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من ضعفاء شيعتنا وليس عندهم ما يحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا احاديثنا فينقلوا اليهم فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون دل على جواز العمل بالخبر وان نقله من يضيعه ولا يعمل به ومنها الاخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وان كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر مثل النبوي المستفيض انه من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيمة قال شيخنا البهائي قده في اول اربعينه ان دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة اية النفر ومثل الاخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها وابلاغ ما في كتب الشيعة مثل ما ورد في شان الكتب التي دفنوها لشدة التقية فقال ع حدثوا بها فانها حق ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والامر بكتابته مثل قوله للراوي اكتب وبث علمك في بني عمك فانه ياتي زمان هرج لا يانسون الا بكتبهم وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وما ورد مستفيضا بل متواترا من قولهم ع اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا وما ورد من قولهم ع لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله ص ستكثر بعدي القالة وان من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار وقول ابي عبد الله ع انا اهل البيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا وقوله ع ان الناس اولعوا بالكذب علينا ولا يريد منهم غيره وقوله لكل منا من يكذب عليه فان بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الائمة ع بالعمل بالخبر وان لم يفد القطع وقد ادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة التي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال كما دل عليه الفاظ الثقة والمامون والصادق وغيرها الواردة في الاخبار المتقدمة وهي ايضا منصرف اطلاق غيرها واما العدالة فاكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها بل وفي كثير منها التصريح

بخلاف مثل رواية العدة الآمرة بالاخذ بما رووه عن علي ع والواردة في كتب بني فضال ومرفوعة

الكناني وغيرها نعم في خبر واحد منها حصر المعتمد في اخذ معالم الدين في الشيعة لكنه محمول على صورة

التعذر او على اخذ الفتوى جمعاً بينها وبين ما هو اكثر منها وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع

مع ان التعليل للنهي في ذيل الرواية بانهم ممن خانوا الله ورسوله يدل على انتفاء النهي عند انتفا

الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة فان الغير الامامي الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في

نقل الرواية وسياتي توضيحه عند ذكر الاجماع ان شاء الله **واما الاجماع** فتقريره من وجوه احدها

الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد واتباعه وطريق تحصيله احد وجهين على سبيل منع

الخلو احدهما تتبع اقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق

الكاشف عن رضاء الامام ع بالحكم او عن وجود نص معتبر في المسئلة ولا نعتني بخلاف السيد و

اتباعه اما لكونهم معلومي النسب كما ذكره الشيخ في العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت

لهم كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن ان يستفاد من العدة ايضا واما لعدم اعتبار اتفاق الكل

في الاجماع على طريق المتاخرين المبني على الحدس والثاني تتبع الاجماعات المنقولة في ذلك فمنها ما

حكي عن الشيخ قده في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد

اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن احد الائمة ع

وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر

لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم

كما تقدمت القرائن جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة

على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصنيفاتهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا

يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على

كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله

هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة صلوات الله عليهم الى زمان جعفر بن محمد ع

الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا

على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان

العمل بالقياس محظورا عندهم في الشريعة لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم عمل به في بعض

المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يكن اعتقاده ردوا قوله وانكروا عليه وتبروا من

١٢٨ قده والثاني تتبع الاجماعات المنقولة في ذلك فمنها ما عن الشيخ قده في العدة اقول التمسك بالاجماعات المنقولة في المقام اما من جهة تواترها او احتفافها بقرينة الموجبة للقطع بصدقها كما ستعرف من الكتاب ثم لا يخفى عليك ان الاجماع المدعى في كلام الشيخ الذي استدل به على حجية ما اختاره من خبر الواحد المجرد المروي عن الحجية في قبال المروي عن القمي به اذا كان راويه سديدا في نقله ضابطا غير مطعون في روايته وكان طريقه من اصحابنا وان لم يكن عدلا وان كان اجماعا عمليا من العلماء في مقام الاستنباط والاستدلال بالخبر في الاحكام الشرعية الا ان عنوان عملهم به في كل خبر عملوا به بزعمه هو الجامع لما ذكره من الشروط فاستدل به على حجية الخبر المذكور وان كان اعتبار الامور المذكورة عنده من حيث كونها طريقا الى وثاقة الراوي فالعبرة بها حقيقة لا بالاجماع الا ترى انه ادعى الاجماع في مطاوي كلماته المحكية في الكتاب على كون العدالة شرطا في العمل بالخبر ومع ذلك لم ياخذها في عنوان مختاره من صرح فيها بحجية خبر من كان ثقة في نقله صحيح الحديث وان كان فاسقا بجوارحه

الكتب ما كان مشتملا على العنوان المذكور فليس لوجوده في الكتب المتداولة

قوله حتى انهم يتركون تصانيف من صنفناه ورووا بانه لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه واما ما كان رواته منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول ذلك ايضا لان الشرع لم يرد به وما راينا احدا تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسئلة فكيف انتم تدعون خلاف ذلك قيل من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الآحاد انما تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا في مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول من غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما بيّنته في الاجماع انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره
اورد على نفسه بان العقل اذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة ثم اجاب عن ذلك بان خبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي ان يستعمل بحسب ما قررته الشريعة والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة فليس لنا التعدي الى غيرها على ان العدالة شرط في الخبر بلا خلاف ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه ثم اورد على نفسه بان العمل بخبر الواحد اذا كان هناك خبران متعارضان كانه يقول يوجب كون الحق في جهتين عند التعارض

اجابا ولا بالنقض يلزم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد اذا كان هناك خبران متعارضان فانه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير فاذا اختار كلا منهما انسان لزم كون الحق في جهتين وايد ذلك بانه قد سئل الصادق ع عن اختلاف اصحابنا في المواقيت في خبرها فقال ع انا خالفت بينهم ثم قال بعد ذلك فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قلنا لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه ولو صح انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه معتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم واما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تقولون هذه الروايات واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وان عولتم على عملهم دون رواياتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير هيهنا الى جملة من القول فيه واما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهم واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيهم بحكم الفساق ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليهم لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة من اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الائمة او صحة النبوة قالوا روينا كذا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة اصحاب الجملة وذلك انه ليس يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم منهم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررناه فما يتفرع عليه من الخطاء لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشار

قوله قده ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم الخ اقول مراده قده انه لو كان المتمسك في حجية خبر الواحد كونه رواية للاحكام او كون الشخص المعين راويا ومخبرا لتوجه الاعتراض بان رواة هذه الروايات رووا ما كان مخالفا لمذهب الحق من المنكرات وليس الامر كذلك على ما يقتضيه ذلك الا ان المتمسك الاجماع العملي الصادر منهم بالنسبة الى اكثر الروايات من الثقاة الكاشف عن كون عنوان الحجية عندهم وثاقة الراوي من غير فرق في ذلك بين روايته لاخبار الجبر والتشبيه ونحوها وعدم روايته لها وهذا

[illegible]

قوله قده واما ما يرويه قوم من المقلدة الخ اقول المراد من المقلد للحق كلامه من علم بالحق استنادا الى ما لا يجوز الاستناد اليه في مقام الاستناد ومراده من كونه مخطئا الخطاء في ترك النظر وتحصيل البرهان والدليل من حيث ان النظر واجب عليه مستقلا في زعمه من غير ان يكون شرطا للايمان كما يظهر من العلامة قده فيما سيجيء من كلامه او واجبا غيريا بحيث يسقط بعد حصول المعرفة ولو من التقليد كما ستقف على تفصيل القول فيه ولفرق بينه وبين من كان عالما بالحق من الدليل الا بما له الذي لا يقدر على شرحه وبيانه بقانون علم الميزان واضح لا يكاد يخفى والدليل على وجوب النظر والاستدلال مستقلا عنده هو ما دل من الآيات والاخبار الكثيرة على وجوبه والذم على تركه الظاهر في وجوبه كذلك والدليل على العفو عنه على ما يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع عدم قطع الائمة [illegible]

[illegible]

إليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان ثم ذكر الجوابين وحاصل احدها

كفاية الوثاقة في العمل بالخبر ولهذا قبل خبر ابن بكير وبني فضال وبني سماعة وحاصل الثاني انا

نعمل برواياتهم الا اذا انضم اليها رواية غيرهم ومثل الجواب الاخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم

في نقله وذكر الجوابين ايضا في روايات المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم مجبرة ومشبهة لان روايتهم

لاخبار الجبر والتشبيه لا يدل على ذهابهم اليه ثم قال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم

يعملوا بهذه الاخبار لمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها ولاجلها عملوا بها

ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر

يدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس

في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى لوجوده في كتبهم وتصانيفهم

وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقران لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه او

دليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل وجدناها في مسائل معدودة

ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة ومن

ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه

مدعيا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان

يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا

حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من

الشرع خلافه انتهى ثم اخذ في الاستدلال ثانيا على جواز العمل بهذه الاخبار بانا وجدنا اصحابنا

مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع ابواب الفقه وكل منهم يستدل ببعض هذه الاخبار ولم يعهد

من احد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه فدل ذلك على جوازه عندهم ثم استدل ثالثا على

ذلك بان الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الاخبار وبيان احوالهم من حيث

العدالة والفسق والموافقة في المذهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد و

استثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف هذه عادتهم من قديم الوقت الى حديثه

فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله انتهى المقصود من كلامه زاد الله

في علو مقامه وقد اتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه حتى انه اشار في جملة من كلامه

الى دليل الانسداد وانه لو اقتصر على الادلة العلمية وعمل باصل البرائة في غيرها لزم ما علم

ق ما يتعلق به

١٣١

هذا كلامه دام الفرق الذين اشار اليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ... يرد به هو لا يجوز العمل ... اذا كانوا ثقاة في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد واذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة ... نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم ...

ضرورة من الشرع خلافه فشكر الله سعيه ثم ان من العجب ان غير واحد من المتاخرين تبعوا صاحب
في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الاخبار المجردة عن القرينة فالحق لم على ماحكى عنه
والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وامثاله مخالفتهم للسيد قده اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ
قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم ع واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها
متيسرة كما اشار اليه السيد قده ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه و
تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه حيث قال في المعارج ذهب شيخنا ابو جعفر قده الى العمل بخبر الواحد
العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا
بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه عدل امامي
يجب العمل به هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه
الاخبار التي لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب
الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى قال بعد نقل هذا عن المحقق وما فهمه المحقق من كلام الشيخ
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلام صاحب لم وانت خبير بان
ما ذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ في عبارته
المتقدمة ببداهة بطلانه حيث قال ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة فان
المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه ويعلم من نفسه ضده ونقيضه والظاهر ان المعلوم
انه قده لم يكن عنده كتاب العدة وقال المحدث الاسترابادي في محكي الفوائد المدنية ان الشيخ قده لا
يجيز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم ع وذلك هو مراد المرتضى قده فصارت المناقشة لفظية
لا كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى كلامه وقال بعض من تاخر عنه من الاخباريين في رسالته بعد
ما استحسن ما ذكره صاحب لم ولقد احسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد قدهما من كلام المحقق قده
كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم ير عدة الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق قده ولو
راها لصدع بالحق اكثر من هذا وكم له من تحقيق ابان من غفلات المتاخرين كوالده وغيره وفيما ذكر
كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق قده وموافق لما يقوله
السيد قده فليراجع والذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل
بخبر العدل الامامي ولم يتامل بقية الكلام كما تامله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار
التي رواها الاصحاب اجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها لا ان كل من يرويه عدل

فلم ير العقد بانها لكن الشرع لم ياذن به وكلامه
الاقوال
متخرفة عن البين و
التوسط اصوب فيما قبله
الاصحاب اودلت القرائن على صحته
عندهم وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب اطراحه
انتهى كلامه رفع مقامه وهذا الكلام كما ترى بناؤه
صورة ببطلان قول السيد الذي نقله اخيرا وان التوسط الذي
اختاره غيره وان كلامه في الخبر المجرد الذي احال قوم استحالته

في المذهب فتامل لعلك تقف على وجه التوفيق بين
كلامه قده وان كان في غاية الاضطراب
سيما مع ما ثبت من الفتية من المحقق قده
من تمسكه باخبار الاحاد في
كثير من المسائل فراجع
المعتبرة منهم
تقف على حقيقة الامر وتشهد بصدق ما ادعيناه لمولانا
الكاظمي ميرزا محمد حسن الاشتياني
مد ظله

وما يتعلق به

اما ما يجب العمل به والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة مع قدرتهم على اخذ اصول وفروعهم بطريق اليقين ان يعولوا فيهما على اخبار الاحاد المجردة مع ان مذهبهم وخبرة كثير من هذه الغفلات لا لقة اذهانهم باصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعولون في عقايدهم الا على الاخبار المتواترة او الاحاد المحفوفة بالقراين المفيدة للعلم واما الخبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء والله الهادي انتهى كلامه اقول اما دعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالاخبار المحفوفة بالقراين العلمية دون المجردة عنها وانه ليس مخالفا للسيد قدهما فهو كمصادمة الضرورة فان في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفة السيد نعم يوافقه في العمل بهذه الاخبار المدعى الا ان السيد يدعي تواترها له او احتفافها بالقرينة المفيدة للعلم كما صرح به في محكي كلامه في جواب المسائل التبانيات من ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة تدل على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وان وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى والشيخ يأبى عن احتفافها بها كما عرفت كلامه السابق في جواب ما اورده على نفسه بقوله فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقراين اقترنت بها دلتهم على صحتها الى اخر ما ذكره ومجرد عمل السيد والشيخ بخبر خاص لدعوى الاول تواتره والثاني كون خبر الواحد حجة لا يلزم منه توافقهما في مسئلة حجية خبر الواحد فان الخلاف فيها يثمر في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعا للشرايط الخبر المعتبر وفي خبر يراه الشيخ جامعا ولم يحصل تواتره للسيد اذ ليس جميع ما دون في الكتب متواترا عند السيد ولا جامعا للشرايط الحجية عند الشيخ **ثم ان** اجماع الاصحاب الذي ادعاه الشيخ على العمل بهذه الاخبار لا يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلم حتى يكون حصول الاجماع للشيخ قرينة عامة لجميع هذه الاخبار كيف وقد عرفت انكاره للقراين حتى لنفس المجمعين ولو فرض كون الاجماع على العمل قرينة لكنه غير حاصل في كل خبر بحيث يعلم او يظن ان هذا الخبر بالخصوص كذا اذ لو فرضنا ان جميع على العمل به كما لا يخفى بل المراد الاجماع على الرجوع اليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي او من القراين ولذا استثنى القميون كثيرا من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع اليها واستثنى ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس مع كونها في الكتب المشهورة

والحاصل ان معنى الاجماع على العمل بها عدم ردّها من جهة كونها اخبار احاد لا الاجماع بكل خبر خبر

منها ثمّ ان ما ذكره من تمكن اصحاب الائمة من اخذ الاصول والفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعة واضحة

المنع واقل ما يشهد عليها ما علم بالعين والاثر من اختلاف اصحابهم صلوات الله عليهم في الاصول و

الفروع ولذا شكى غير واحد من اصحاب الائمة ع اليهم اختلاف اصحابهم فاجابوهم تارة بانهم ع قد القوا

الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم كما في رواية حريز وزرارة وابي ايوب الخزاز واخرى اجابوهم بان ذلك

من جهة الكذابين كما في رواية الفيض بن المختار قال قلت لابي عبد الله ع جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف

الذي بين شيعتكم قال واي الاختلاف يا فيض فقلت له اني اجلس في حلقهم بالكوفة واكاد اشك في

اختلافهم في حديثهم حتى ارجع الى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي فقال ع اجل

كما ذكرت يا فيض ان الناس قد اولعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره اني

احدث احدهم بحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله وذلك لانهم لا يطلبون بحديثنا و

بحبنا ما عند الله تعالى وكل يحب ان يدعى راسا وقريب منها رواية داود بن سرحان واستثناء القميين

كثيرا من رجال نوادر الحكمة معروف وقصة ابن ابي العوجاء انه قال عند قتله قد دسست في كتبكم اربعة

الاف حديث مذكورة في الرجال وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من انه اخذ احاديث كثيرة من اصحاب

الصادقين ع ثم عرضها على ابي الحسن الرضا ع فانكر منها احاديث كثيرة الى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما

ذكره واما ما ذكره من عدم عمل الاخباريين في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة والاحاد العلمية

ففيه ان الاظهر في مذهب الاخباريين ما ذكره العلامة بان الاخباريين لم يعولوا في اصول الدين

وفروعه الا على الاخبار الاحاد ولعلهم المعنيون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلدة انهم اذا

سألوا عن التوحيد وصفات الائمة او النبوة قالوا روينا كذا وانهم يروون في ذلك الاخبار وكيف

كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد في غاية الفساد لكنها غير بعيدة ممن يدعي

قطعية صدور اخبار الكتب الاربعة لانه اذا ادعى القطع لنفسه بصدور الاخبار التي اودعها الشيخ

في كتابيه فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين ان يعملوا بالاخبار المجردة عن القرينة واما

صاحب المعالم قده فعذره انه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضع كما حكي عن بعض حواشيه واعترف

به هذا الرجل واما المحقق قده فليس في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد مطلقا

وانما منع من دلالته على الايجاب الكلي وهو ان كل خبر يرويه عدل امامي يعمل به وخص مدلوله بهذه الاخبار

التي دونها الاصحاب وجعله موافقا لما اختاره في المعتبر من التفصيل في الاخبار الاحاد المجردة بعد

فوائد ... هو الفاضل

... في المقام حيث قال وهذا الذي

ذكره المصنف في هذا المقام ...

كلام الشيخ في العدة ...

...

وما يتعلق به

ذكر الأقوال فيها فهو انه ما قبله الاصحاب ودلت القراين على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحها انتهى والانصاف ان ما فهمه العلامة من اطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل الامامي اظهر مما فهمه المحقق من التقييد لان الظاهر ان الشيخ انما تمسك بالاجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الاصحاب على حجية مطلق خبر العدل الامامي بناء منه على ان الوجه في عملهم بها كونها اخبار عدول وكذا ما ادعاه من الاجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة من غير الامامية والا لم ياخذه في عنوان مختاره ولم يشترط كون الخبر مما رواه الاصحاب وعملوا به فراجع كلام الشيخ وتامله والله العالم وهو الهادي الى الصواب ثم انه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد وعمر الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الاصحاب في العمل بخبر الواحد فكم من مسئلة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الاجماع فيها مع ان المسئلة الفرعية اولى بعدم خفاء مذهب الاصحاب فيها عليهما لان المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص نعم قد يتفق دعوى الاجماع بملاحظة قواعد الاصحاب والمسائل الاصولية لم تكن معنونة في كتبهم انما المعلوم من حالهم انهم عملوا باخبار وطرحوا اخبارا فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا او محفوفا عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد قده على ما صرح به في كلامه المتقدم من ان الاخبار المودعة في الكتب بطريق الاحاد متواترة او محفوفة ونص في مقام اخر على ان معظم الاحكام يعلم بالضرورة والاخبار المعلومة ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فقد شرط العمل في احدهما دون الاخر على ما يدعيه الشيخ قده على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالاخبار لاقترانها بالقراين نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بانهم شددوا الانكار على العامل بخبر الواحد ولعل الوجه فيه ما اشار اليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله انهم منعوا من الاخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى اصحابنا خلافها واستبعد هذا صاحب المعالم في حاشية منه على هامش المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ بان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لان اشتراط العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يرونه انتهى وفيه انه يمكن ان يكون اظهار هذا المذهب والتجنب فيه في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي فاحتالوا في ذلك بان لا نعمل الا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر او بالقراين ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وان كان راويه غير مطعون وفي عبارة الشيخ المتقدمة اشارة الى ذلك حيث خص انكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم

والحاصل



والحاصل ان الاجماع الذى ادعاه السيد قده اجماع عملى والجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما احتف بالقرينة عندهم وبحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال فى دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب فالحمل الثانى مخالف لظاهر القول والحمل الاول ليس مخالفا لظاهر العمل لان العمل مجمل من اجل الجهة التى وقع عليها الا ان الانصاف ان القرائن تشهد بفساد الحمل الاول كما سيأتى فلا بد من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع اما على ما ذكرنا من ارادة دفع اخبار المخالفين التى لا يمكنهم ردها بفسق الراوى واما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومى النسب لا يقدح مخالفتهم بالاجماع ويمكن الجمع بينهما بوجه احسن وهو ان مراد السيد قده من العلم الذى ادعاه فى صدق الاخبار هو مجرد الاطمئنان فان المحكى عنه قده فى تعريف العلم انه ما اقتضى سكون النفس وهو الذى ادعى بعض الاخبارية ان مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال راسا فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التى ذكرها اولا وهى موافقة الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل ومراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمة احتفاف اكثر الاخبار بها هى الامور الموجبة للوثوق بالراوى او بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها اليهما وح فيحمل انكار الامامية للعمل بخبر الواحد على انكارهم للعمل به تعبدا او لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون والانصاف انه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الاجماع على ازيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوى وكونه سديدا فى نقله لم يطعن فى روايته ولعل هذا الوجه احسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ والسيد قدهما خصوصا مع ملاحظة تصريح السيد قده فى كلامه بان اكثر الاخبار متواترة او محفوفة وتصريح الشيخ قده فى كلامه المتقدم بانكار ذلك **وممن** نقل الاجماع على حجية اخبار الاحاد السيد الجليل رضى الدين بن طاوس حيث قال فى جملة كلام له يطعن فيه على السيد قده ولا يكاد تعجبى ينقضى كيف اشتبه عليه ان الشيعة لا تعمل باخبار الاحاد فى الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوى الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسى فى كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين انتهى وفيه دلالة على ان غير الشيخ من العلماء ايضا ادعى الاجماع على عمل الشيعة باخبار الاحاد **وممن** نقل الاجماع ايضا العلامة قده فى النهاية حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد والاصوليين

منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى

وممن ادعاه ايضا المحدث المجلسي قده في بعض رسائله حيث ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في

جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد ثم ان مراد العلامة قده من الاخباريين يمكن ان يكون مثل

الصدوق وشيخه قدهما حيث اثبتا السهو للنبي والائمة ع لبعض اخبار الاحاد وزعما ان نفيه عنهم

اول درجة في الغلو ويكون ما تقدم في كلام الشيخ من المقلدة الذين اذا سألوا عن التوحيد و

صفات النبي والامام ع قالوا رويناكذا ورووا في ذلك الاخبار وقد نسب الشيخ قده في هذا

المقام من العدة العمل باخبار الاحاد في اصول الدين الى بعض غفلة اصحاب الحديث ثم انه يمكن

ان يكون الشبهة التي ادعى العلامة قده حصولها للسيد واتباعه هو زعم الاخبار التي عمل

بها الاصحاب ودونوها في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن او ان من قال من شيوخهم بعدم

حجية اخبار الاحاد اراد بها مطلق الاخبار حتى الاخبار الواردة من طرق اصحابنا مع وثاقة

الراوي او ان مخالفته لاصحابنا في هذه المسئلة لاجل شبهة حصلت له فخالف المتفق عليه بين

الاصحاب ثم ان دعوى الاجماع على العمل باخبار الاحاد وان لم نطلع عليها صريحة في كلام غير

الشيخ وابن طاوس والعلامة والمجلسي قدهم الا ان هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل

على صحتها وصدقها فخرج عن الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة ويدخل في المحفوف

بالقرينة وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الاخبار بل السيد قده قد اعترف في بعض كلامه

المحكي كما يظهر منه بعمل الطائفة باخبار الاحاد الا انه يدعي انه لما كان من المعلوم عدم عملهم

بالاخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الاخبار المحفوفة قال في

الموصليات على ما حكي عنه في محكي السرائر قبل ان شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في

الاحكام الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الاحكام حتى

رووا عن ائمتهم ع فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح ان يؤخذ منه ما هو ابعد

من قول العامة وهذا يناقض ما قدمتموه قلنا ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة

المقطوع عليها الى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية

تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى العلم وكذلك نقول في اخبار الاحاد انتهى المحكي عنه

وهذا الكلام كما ترى يظهر منه عمل الشيوخ باخبار الاحاد الا انه قده ادعى معلومية خلافه

من مذهب الامامية فترك هذا الظهور اخذا بالمقطوع ونحن ناخذ بما ذكره اولا لاعتضاده بما

يوجب الصدق دون ما ذكره آخرا لعدم ثبوته الا من قبله وكفى بذلك موهنا بخلاف الاجماع

المدعى من الشيخ والعلامة فانه معتضد بقرائن كثيرة تدل على صدق مضمونها وان الاصحاب

عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشي من اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن

جماعة فان من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره

اذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة مع ان الصحة عندهم على ما صرح به غير واحد عبارة عن

الوثوق والركون لا القطع واليقين ومنها دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند

الاصحاب فهذه العبارة تدل على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن ابي عمير لا من اجل القطع بالصدور

بل لعلمهم بانه لا يروي او لا يرسل الا عن ثقة فلولا قبولهم لما يسنده الثقة الى الثقة لم يكن وجه

لقبول مراسيل ابن ابي عمير الذي لا يروي الا عن الثقة والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في

الذكرى ايضا وعن كاشف الرموز تلميذ المحقق ان الاصحاب عملوا بمراسيل البزنطي ومنها ما ذكره ابن

ادريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسئلة فورية القضاء في مقام دعوى

الاجماع على المضايقة وانها مما اطبقت عليه الامامية الا نفر يسير من الخراسانيين قال في مقام

تقريب الاجماع ان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله وسعيد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب

والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم

ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته انتهى فقد استند في مذهب الامامية بذكرهم لاخبار

المضايقة وذهابهم الى العمل برواية الثقة فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم الى المضايقة

وليت شعري اذا علم ابن ادريس ان مذهب هؤلاء الذين هم اصحاب الائمة ع ويحصل العلم بقول

الامام ع من اتفاقهم على وجوب العمل برواية الثقة وانه لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيد في

مسئلة خبر الواحد الا ان يدعي ان المراد بالثقة من يفيد قوله القطع وفيه ما لا يخفى او يكون

مراده ومراد السيد قدس سرهما من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمينان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرنا سابقا

في الجمع بين كلامي السيد والشيخ قدس سرهما ومنها ما ذكره المحقق في المعتبر في مسئلة خبر الواحد حيث

قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان

من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق ع ان لكل رجل منا رجلا

يكذب عليه واقتصر بعضهم من هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب

قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ ما من مصنف الا

وما يتعلق به

وهو يعمل بالخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون في طريق رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر اخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشارع لم ياذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اقرب فما قبله الاصحاب او دلت القراين على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب وشذ يجب طرحه انتهى وهو كما ترى ينادى بان علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان كلامه في الخبر الغير العلمى وهو الذى احال قوم استعماله عقلا ومنعه اخرون شرعا ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثانى ولد شيخنا الطوسى من ان الاصحاب قد عملوا بشرايع الشيخ ابى الحسن على بن بابويه عند اعواز النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة روايته ولولا عمل الاصحاب بروايات الغير العلمية لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى عند عدم روايته ومنها ما ذكره المجلسى في البحار في تاويل بعض الاخبار التى تقدم ذكرها في دليل السيد واتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور من ان عمل اصحاب الائمة ع بالخبر الغير العلمى متواتر بالمعنى ولا يخفى ان شهادة مثل هذا المحدث الخبير الغواص في بحار انوار اخبار الائمة ع الاطهار بعمل اصحاب الائمة ع بالخبر الغير العلمى ودعويه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر لا يقصر عن دعوى الشيخ والعلامة الاجماع على العمل باخبار الاحاد وسياتى ان المحدث الحر العاملى في الفصول المهمة ادعى ايضا تواتر الاخبار بذلك ومنها ما ذكره شيخنا البهائى في مشرق الشمسين من ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب كون النفس اليه وذكر مما يوجب الوثوق امورا لا تفيد الا الظن ومعلوم ان الصحيح عندهم هو المعمول به وليس مثل هذا الصحيح عند المتاخرين في انه قد لا يعمل به لاعراض الاصحاب عنه او لخلل اخر فالمراد ان المقبول عندهم ما تركن اليه النفس وتثق به هذا ما حضرنى من كلمات الاصحاب الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمى في الجملة المويدة لما ادعاه الشيخ والعلامة واذا ضممت الى ذلك كله ذهاب معظم الاصحاب بل كلهم عدا السيد واتباعه من زمان الصدوق الى زماننا هذا الى حجية الخبر الغير العلمى حتى ان الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد وان ما صححه فهو صحيح وان ما رده فهو مردود كما صرح به في صلوة الغدير وفي الخبر الذى رواه في العيون عن كتاب الرحمة ثم ضممنا الى ذلك ظهور عبارة اهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمى مسلما عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون في روايته

صحيح الحديث والطعن في بعض بانه يعتمد الضعفاء والمراسيل الى غير ذلك وضممت الى ذلك ما يظهر من بعض اسؤلة الرواة الروايات السابقة من ان العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغا عنه عند الرواة تعلم علما يقينيا صدق ما ادّعاه الشيخ من اجماع الطائفة والانصاف انه لم يحصل في مسئلة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسئلة فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسئلة لا اراه يحصل له الاجماع في مسئلة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمينان لا مطلق الظن ولعله مراد السيد من العلم كما اشرنا اليه انفا بل ظاهر كلام بعض احتمال ان يكون مراد السيد قده من خبر الواحد غير مراد الشيخ قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكي عنه ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلثة معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثير ومن الثاني ما يقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين وما يقابلهما ثم ذكر ما حاصله ان ما نقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول وما انفرد السيد قده برده هو الثاني واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق انتهى وهو كلام حسن واحسن منه ما قدمنا من ان مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمينانى كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس والله العالم

الثاني من وجوه

تقرير الاجماع ان يدعى الاجماع حتى من السيد واتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر فان الظاهر ان السيد انما منع من ذلك لعدم الحاجة الى خبر الواحد المجرد كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها الى التخيير وقد اعترف السيد قده في بعض كلامه على ما في المعالم بل وكذا العلامة في بعض كلامه على ما هو ببالي بان العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه الى العلم

الثالث من وجوه

تقرير الاجماع استقرار سيرة المسلمين طرا على استفادة الاحكام الشرعية من اخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام ع او المجتهد اترى ان المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة

عن المجتهد او الزوجة تتوقف فيما تحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها الى
ان يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي وهذا مما لا شك فيه ودعوى حصول القطع لهم في
جميع الموارد بعيدة عن الانصاف نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمينان بحيث لا يعتني باحتمال
الخلاف وقد حكي اعتراض السيد قدّه على نفسه بانه لا خلاف بين الامة في ان من وكّل وكيلا او استناب
صديقا في ابتياع امة او عقد على امرأة في بلدة او في بلاد نائية فحمل اليه الجارية وزفّ اليه المرأة وأخبره
انه ازاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة وانه اشترى هذه وعقد على تلك ان له وطيها والانتفاع بها في
كل ما يسوغ للمالك والزوج فهذه سبيله مع زوجته وامته اذا اخبرته بطهرها وحيضها وبرد الكتاب
على المرأة بطلاق زوجها او بموته فتتزوج وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج اختها وكذا لا خلاف بين الامة
في ان للعالم ان يفتي وللعامي ان يأخذ منه مع عدم علم ان ما افتى به من شريعة الاسلام وانه مذهبه
فاجاب بما حاصله انه ان كان الغرض من هذا الرد على من احال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محيص
وان كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل باخبار الآحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها
التعبد باخبار الآحاد من طرق علمية من اجماع وغيره على انحاء مختلفة في بعضها لا يقبل الا اخبار
اربعة وفي بعضها لا يقبل الا عدلان وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد وفي بعضها يكفي خبر الفاسق
والذمي كما في الوكيل والامة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية الاخبار في
الاحكام اقول المعترض حيث ادعى الاجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقّن الخصم طريق الزامه
والرد عليه بان هذه الموارد للاجماع ولو ادعى استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة
وان لم يطلعوا على كون ذلك اجماعيا عند العلماء كان ابعد عن الرد ثم **الرابع** استقرار طريقة
العقلاء طرّا على الرجوع الى خبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالي الى العبيد
فنقول ان الشارع ان اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم
على بطلان سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة وحيث لم يردع علم
منه رضاه بذلك لان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعدّ طاعة في العرف وترك ما
يعدّ معصية كذلك فان قلت يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والاخبار المتظافرة بل المتواترة
على حرمة العمل بما عدا العلم قلت قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في امرين وان الآيات
والاخبار راجعة الى احدهما الاول ان العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالادلة الاربعة والثاني ان فيه طرحا لادلة الاصول العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم
العلم بخلافها وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل لكون حرمة العمل بالظن من اجلهما

فليتأمل فانه دقيق

الاصول لفظية كانت او عملية شرعية كانت او عقلية فان حجيتها فعلا تكون معلقة على عدم حجية خبر الثقة الموقوف على الردع

غير واحد منها واما الاصول اللفظية كالاطلاق والعموم فالظاهر

قوله قده واما الاصول اللفظية الخ اقول قد يناقش فيما افاده ايضا بانه بعد استقرار طريقة اهل اللسان على العمل بالاصول اللفظية عند عدم القرينة الصارفة عندهم عن ارادة مقتضى الظهور والوضع فلا وجه لرفع اليد عنها بمجرد قيام خبر الثقة على خلافها ما لم يعلم بحجيتها عند الشارع بعد كون امضاء الشارع لها ... عن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة ... اعتبار الاصول اللفظية عند اهل اللسان والعرف ... من حيث انهم من اهل اللسان ... عند العقلاء من حيث انهم عقلاء حتى يكون شانها شان الاصول الثلثة العقلية ضرورة اختلاف الجهتين والحيثيتين على ما عرفت الاشارة اليه ...

مركوزا في ذهن العقلاء لان حرمة التشريع ثابتة عندهم والاصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع علم الدليل على الخلاف ومع ذلك نجد بنائهم على العمل بالخبر الموجب للاطمينان والسر في ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء تحقق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الاطاعة والمعصية فان الملتزم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه وترك ما اخبر بحرمته لا يعد مشرعا بل لا يشكون في كونه مطيعا ولذا يعولون عليه في اوامرهم العرفية من الموالي الى العبيد مع ان قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالاحكام الشرعية واما الاصول المقابلة للخبر فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة لان الاصول التي مدركها حكم العقل لا الاخبار المقصود بها عن افادة اعتبارها كالبرائة والاحتياط والتخيير لا اشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في احكامهم العرفية لان نسبة العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة الى الاحكام الشرعية والعرفية سواء واما الاستصحاب فان اخذ من العقل فلا اشكال في انه لا يفيد الظن في المقام وان اخذ من الاخبار فغاية الامر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين واما الاصول اللفظية كالاطلاق والعموم فليس بناء اهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها فتامل **الخامس** ما ذكره العلامة في النهاية من اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد وهذا الوجه لا يخلو من تامل لانه ان اريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر الا عن راي الحجة فلم يثبت عمل احد منهم بخبر الواحد فضلا عن ثبوت تقرير الامام عليه السلام له وان اريد به الهمج الرعاع الذين يصغون الى كل ناعق فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضا الامام عليه السلام لعدم ارتداعهم بردعه في ذلك اليوم ولعل هذا مراد السيد قده حيث اجاب عن هذا الوجه بانه انما عمل بخبر الواحد المتامرون الذين يتجشم التصريح بخلافهم وامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم الا ان يقال انه لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام عليه السلام بل ولا اتباعه من الصحابة النكير على العاملين اظهارا للحق وان لم يظنوا الارتداع اذ ليست هذه المسئلة باعظم من مسئلة الخلافة التي انكرها عليهم من انكر لاظهار الحق ودفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا **السادس** دعوى الاجماع من الامامية حتى السيد واتباعه على وجوب الرجوع الى هذه الاخبار الموجودة في ايدينا المودعة في اصول الشيعة وكتبهم ولعل هذا هو الذي فهمه بعض من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدس سرهما وفيه اولا انه ان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من اخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان وان

وع يعلق ويز

اذا علمنا بان بعض العاملين بالخبر عمل به من حيث علمه بصدوره وبعضهم عمل به من حيث ظنه بصدوره مثلا قاطعا بحجية الخبر المظنون الصدور فلم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الخبر المظنون صدوره فكيف يجوز لنا الاخذ به من حيث تقرير المعصوم ع للعاملين وعدم ردعه لهم هذا حاصل ما افاده في الجواب الثاني وفيه مناقشة ظاهرة حيث ان الاعتقاد بالحكم الشرعي سواء كان فرعيا او اصوليا لو كان خطاء في نفس الامر وجب على المعصوم ع ردع المعتقد وبيان خطائه فيه ولا يقاس بالعناوين الواقعية التي يختلف بها الحكم ولو كانت من مقولة حالات المكلفين التي لا تتطرق الخطاء والصواب فيها بل ولا

بالاعتقاد بالموضوع

مع فرض خطاء المعتقد فيه

او بعد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يكون ان يجوز المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر فهذا لا ينفعنا الا في حجية ما علم اتفاق الفرقة على العمل به بالخصوص وليس يوجد ذلك في الاخبار الا نادرا خصوصا مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصدوق والشيخ بعض الاخبار المروية الموجودة في الكتب المعتبرة بضعف السند او بمخالفة الاجماع او نحوهما واما ثانيا لان ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به لان الشرط في الاتفاق العملي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوما الا ترى انه لو اتفق جماعة يعلم برضا الامام ع بعملهم على النظر الى امرأة لكن يعلم او يحتمل ان يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم واما الآخر وبنتا لثالث واما زوجة لرابع وبنت زوجة لخامس وهكذا فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينها وبينه ان ينظر اليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضاء الامام ع بل لو رأى شخص الامام ع ينظر الى امرأة فهل يجوز لعاقل التأسي به وليس هذا كله الا من جهة ان الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه فلا بد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من هذه الجهة والحيثية ومرجع هذا الى وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل ففيما نحن فيه اذا علم بان بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر او بالقرينة وبعضهم من حيث كونه ظانا بصدوره قاطعا بحجية هذا الظن فاذا لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه او علمنا بخطاء من يعمل به لاجل مطلق الظن او احتملنا خطاءه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعا للمجمعين الرابع دليل العقل وهو من وجوه بعضها يختص باثبات حجية خبر الواحد وبعضها يثبت حجية الظن مطلقا او في الجملة فيدخل فيه الخبر اما الخبر فتقريره من وجوه اولها ما اعتمدته سابقا وهو انه لا شك للمتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون اكثر الاخبار بل جلها الا ما شذ وندر صادرة عن الائمة صلوات الله عليهم وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها الينا وكيفية اهتمام ارباب الكتب من المشايخ الثلثة ومن تقدمهم في تنقيح ما اودعوه في كتبهم وعدم الاكتفاء باخذ الرواية من كتاب وايداعها في تصانيفهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذابين فقد حكي عن احمد بن محمد بن عيسى انه جاء الى الحسن بن علي الوشا وطلب منه ان يخرج اليه كتابا لعلا بن رزين وكتابا لابان بن عثمان الاحمر فلما اخرجهما قال احب ان اسمعهما قال له ما اعجلك اذهب فاكتبهما فقال له رحمك الله ما امنك اذهب فاكتبهما

وأسمع من بعدي فعلت له لا امر الحدثان فقال لو علمت ان الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت

منه فاني قد ادركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد ع وعن حمدويه عن ايوب بن

نوح انه وقع عنده دفتر فيه احاديث ابن سنان فقال ان تكتبوا ذلك فاني كتبت عن محمد بن

سنان ولكن لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كلما احدثكم فليس بسماع ولا برواية وانما

انما وجدته فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وانما وجد في الكتب وكفاك

شاهدا ان علي بن الحسن بن فضال لم يرو كتب ابيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه وانما يرويها عن

اخويه احمد ومحمد عن ابيه واعتذر عن ذلك بانه يوم مقابلته الحديث مع ابيه كان صغير السن

ليس له كثير معرفة بالروايات فقرأها على اخويه ثانيا والحاصل ان الظن ع يحصل مما ادعيهم على انه

ما سمعوه من صاحب الكتاب او ممن سمعه منه فلم يكونوا يودعون الا ما سمعوا ولو بوسائط من

صاحب الكتاب فلو كان معلوم الانتساب مع اطمينانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم حتى

انهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده كما اتفق للصدوق بالنسبة الى شيخه ابن الوليد

قدهما وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق ولذا حكي عن جماعة

منهم التحرز عن الرواية عمن يروي عن الضعفا ويعتمد المراسيل وان كان ثقة في نفسه كما اتفق

بالنسبة الى البرقي بل يتحرزون عن الرواية عمن يعمل من الضعفا يعمل بالقياس مع ان جله لا دخل له

بروايته كما اتفق بالنسبة الى الاسكافي حيث ذكر في ترجمته انه كان يرى القياس فترك رواياته

لاجل ذلك وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وان كانت كتبه ورواياته

حال الاستقامة حتى اذن لهم الامام ع او نائبه كما سئلوا العسكري ع عن كتب بني فضال فقالوا

ان بيوتنا منها ملاء فاذن لهم وسئلوا الشيخ ابا القاسم بن روح عن كتب ابن عذافر التي صنفها

قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى اذن لهم الشيخ في العمل بها والحاصل ان الامارات الكاشفة

عن اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنة المتاخرة عن زمان الرضا ع اكثر من ان يحصى و

يظهر للمتتبع والداعي الى شدة الاهتمام مضافا الى كون تلك الروايات اساس الدين وبها قوام

شريعة سيد المرسلين ص ولهذا قال الامام ع في شان جماعة من الرواة لولا هؤلاء لاندرست

اثار النبوة وان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ التي لا يترتب

على وقوع الكذب فيها اثر ديني بل ولا دنيوي فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من ياتي اليها في

امور الدين على ما اخبرهم الامام ع بانه ياتي على الناس زمان هرج لا يانسون الا بكتبهم فحظ على

١٤٢٤ ابي عبد الله ع اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ... دون من رجاله

الاف رجل

اهل العراق والحجاز و

خراسان والشام وكذلك

الباقر ع ورجال باقي الائمة ع

مشهورون اولو مصنفات مشتهرة فلا يخفى

يحقق الجزم بنسبة النقل عنهم اليهم الا ان قال فلا ينكر بعد

ذلك مكابرة محضة وتعصب صرف وقال الشهيد الثاني في شرح

الدراية انه قد استقر امر الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا فكان

عليها اعتمادهم تداعت الحال الى ذهاب معظم تلك الاصول ولخصها جماعة ...

فقال لو علمت ان هذا الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فاني

ادركت في هذا المسجد تسعمائة شيخ كل يقول

حدثني جعفر بن محمد ع

...

ومايتعلق به

الوجوب مثلا لا يقتضي الا وجوب ايجاد الفعل في الخارج والمفروض حصوله بمقتضى الاصل المطابق له ووجوب ايجاده من حيث دلالة الخبر عليه لا مطلقا انما هو اذا علم صدوره تفصيلا لا اجمالا والفرق ظاهر حيث ان ايجاده لا يوجب رفع عن الاصل المثبت للتكليف وليس العلم بصدور بعض الاخبار في الفرض الا نظير العلم بنجاسة احد مستصحبي الطهارة اجمالا او وقوع نجاسة في احد مستصحبي النجاسة فان هذا العلم الاجمالي لا يوجب رفع اليد عن استصحاب النجاسة جزما والالتزام بحكم الظاهر الالزامي ايضا ما صدر ان لم يلزم منه مقتضيات ادلة وجوب العمل بالخبر الصادر على ما عرفت فلا بد ان يدعى كون المعلوم بالاجمال الاخبار المخالفة للاصول التي لم يعلم بصدورها تفصيلا لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني قده

ماذكره الكليني قده في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعا للجميع من يأتي بعد ذلك مما انتبهوا له ونبّههم عليه الائمة عليهم السلام من ان الكذابين كانوا يدسون الاخبار المكذوبة في كتب اصحاب الائمة ع كما يظهر من الروايات الكثيرة منها انه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا ابي الحسن الرضا ع كتب جماعة من اصحاب الباقر والصادق عليهما السلام فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث ابي عبد الله ع وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله ع وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله ع ومنها ما عن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن سعيد لعنه الله يتعمد الكذب على ابي ويأخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي يأخذون الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها الى المغيرة لعنه الله فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابي عبد الله ع الحديث ورواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ الى غير ذلك من الروايات وظهر مما ذكرنا ان ما علم اجمالا من الاخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الاحاديث فهو انما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين اصحاب الائمة ع مع ان العلم بوجود الاخبار المكذوبة انما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي ينسب الى بعض الاخباريين او دعوى الظن بصدور جميعها الا ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الاجمالي بصدور اكثرها او كثير منها بل هذه دعوى بديهية والمقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالي ثم ان هذا العلم الاجمالي انما هو متعلق بالاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة والا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لان تحصيل الواقع الذي يجب العمل به اذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن في تعيينه توصلا الى العمل بالاخبار الصادرة بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور او بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين والجواب عنه اولا ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل وجوب امتثال احكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار والا فالعمل بالخبر الصادر عن الامام ع انما يجب من حيث كشفه عن حكم الله تعالى الواقعي وح نقول ان العلم الاجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة عن الائمة ع لوجود تكاليف كثيرة وح فاللازم اولا الاحتياط ومع تعذره او تعسره او قيام الدليل على عدم وجوبه

يرجع الى ما افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة ع سواء كان المفيد للظن خبرا
او شهرة او غيرهما فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر وانما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور
الحكم عن الحجة وان لم يكن خبرا فان قلت المعلوم صدور كثير من هذه الاخبار التي بايدينا واما
صدور الاحكام المخالفة للاصول غير مضمون هذه الاخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون
قلت اولا العلم الاجمالي وان كان حاصلا في خصوص هذه الروايات التي بايدينا الا ان العلم
الاجمالي حاصل ايضا في مجموع ما بايدينا من الاخبار ومن الامارات الاخر المجردة عن الخبر التي بايدينا
المفيدة للظن بصدور الحكم عن الامام ع وليست هذه الامارات خارجة عن اطراف العلم
الاجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي في المجموع مستندا الى بعضها وهي الاخبار
ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار وضممنا الى الباقي مجموع الامارات الاخر كان العلم
الاجمالي بحاله فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار وعلم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع الاخبار
وسائر الامارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعاة العلم الاجمالي الثاني وعدم الاقتصار على
مراعاة الاول نظير ذلك ما اذا علمنا اجمالا بوجود شياه محرمة في قطيع غنم بحيث يكون
نسبته الى كل بعض منها كنسبته الى البعض الاخر وعلمنا ايضا بوجود شياه محرمة في خصوص
طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم الا هذه علم اجمالا بوجود الحرام فيها ايضا
والكاشف عن ثبوت العلم الاجمالي في المجموع ما اشرنا اليه سابقا من انه لو عزلنا من هذه الطائفة
الخاصة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الاجمالي فيها وضممنا اليها مكانها
باقي الغنم حصل العلم الاجمالي بوجود الحرام فيها ايضا وح فلا بد من ان يجري حكم العلم الاجمالي
في تمام الغنم اما بالاحتياط او بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط وما نحن فيه من هذا القبيل
ودعوى ان سائر الامارات المجردة لا مدخل لها في العلم الاجمالي وان هنا علما اجماليا واحدا
بثبوت الواقع بين الاخبار خلاف الانصاف وثانيا ان اللازم من ذلك العلم الاجمالي هو
العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار لما عرفت من ان العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون
مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به وح فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة
يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور
فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور وثالثا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل
بالخبر المقتضي للتكليف لانه الذي يجب العمل به واما الاخبار الصادرة النافية للتكليف فلا

يجب العمل بها نعم يجب الاذعان بمضمونها وان لم نعرف بعينها وكذلك لا يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية والحاصل ان معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا في مخالفة الاصول العملية والاصول اللفظية مطلقا وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت باكثر ما سياتي من الوجوه العقلية بل كلها فانتظر **الثاني** ما ذكره في الوافية مستدلا على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه قال الاول انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي بحيث يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى ويرد عليه اولا ان العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها من اطراف العلم الاجمالي كما عرفت في الجواب الاول عن الوجه الاول والا لما امكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالي في الباقي كاخبار العدول مثلا فاللازم ح اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية الا ان يقال ان المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط وثانيا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء دون الاخبار الدالة على عدمهما خصوصا اذا اقتضى الاصل الشرطية والجزئية **الثالث** ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لاثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقا وقد لخصناه لطوله وملخصه ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف ايضا بالنسبة الينا ايضا ثابت بالادلة المذكورة وح فان امكن الرجوع اليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم او الظن الخاص به فهو والا فالمتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما هذا حاصله وقد اطال قدس سره في النقض والابرام بذكر الايرادات والاجوبة على هذا المطلب يرد عليه ان هذا الدليل بظاهره عبارة اخرى عن دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن في الجملة او مطلقا وذلك لان المراد بالسنة هي قول الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع الى ما علم

في الظن

مدلول الكتاب او السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما يظن كونه مدلولا لاحدهما فاذا ظننا ان مودى الشهرة او معقد الاجماع المنقول مدلول للكتاب او لقول الحجة او فعله او تقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولا لاحد هذه الثلثة من جهة حكاية احدها التى تسمى خبرا وحديثا فى الاصطلاح نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من امارة لا يظن كونه مدلولا لاحد الثلثة كما اذا ظن بالاولوية العقلية او الاستقراء ان الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة او قطعنا بعدم صدوره عنهم اذ رب حكم واقعى لم يصدر عنهم وبقى مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا نادر جدا للعلم العادى بان هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها فى الكتاب او ببيان الحجة قولا او فعلا او تقريرا فكلما ظن من امارة بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم والحاصل ان مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب او السنة ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية فان قلت المراد بالسنة الاخبار والاحاديث والمراد انه يجب الرجوع الى الاخبار المحكية عنهم فان تمكن من الرجوع اليهما على وجه يفيد العلم فهو والا وجب الرجوع اليهما على وجه يظن منه بالحكم قلت مع ان السنة فى الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة او فعله او تقريره لا حكاية احدها يرد عليه ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين او المذهب واما الرجوع الى الاخبار المحكية التى لا تفيد القطع بالصدور عن الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين التى ادعاها المستدل فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية عليه فى الجملة كما ادعاه الشيخ والعلامة فى مقابل السيد واتباعه قدهم واما دعوى الضرورة من الدين والاخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست فى محلها ولعل هذه الدعوى قرينة على ان مراده من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره لا حكايتها التى لا توصل اليها على وجه العلم نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التى يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذى ذكروه لحجية الظن ومفاده ليس الا حجية كل امارة كاشفة عن التكليف الواقعى وان اراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالى بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر الظنى من الظنون ليصير دليلا

قوله قدّه والانصاف ان الدال

منها اقول

المراد بمؤدى الخبر الذى تعلق به الوثوق والاطمينان معتبر

من حيث حكايته عن السنة لا الحكم الواقعى الذى تضمنه السنة المحكية فانه لا تعلق له بالمقام الذى تعلق

اصلا كما عرفت تفصيل القول فيه فى ابتداء البحث عن مسئلة حجية اخبار الآحاد وان الكلام فيها من حيث الحكم بصدق الراوى فى حكايته وهو المراد بالواقع الذى فى قوله قدّه والعبارة فى ان يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا الخ هو واضح لا الحكم الواقعى كما ربما يتوهم من لا خبرة له

قوله قدّه ثم ان ما ذكره من ابتناء الكبرى الخ

اقول مراده قدّه من تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية انه ان يكون ام من التحريم الارشادى العقلى او خصوص الارشادى ضرورة عدم تصور التحريم الشرعى بالنسبة الى المقطوع من الضرر الاخروى فضلا عن المظنون او المحتمل منه من الامر بالنسبة الى التعريض للنفس

عقليا على حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذى قدمنا وقدمنا الجواب
عنه فراجع هذا تمام الكلام في الادلة التى اقاموها على حجية الخبر وقد علمت دلالة بعضها و
عدم دلالة البعض الآخر والانصاف ان الدال منها لم يدل الا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق
والاطمينان بمؤداه وهو الذى فسّر به الصحيح فى مصطلح القدماء والمعيار فيه ان يكون احتمال
مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتنى به العقلاء ولا يكون عندهم موجبا للتحير والتردد
الذى لا ينافى حصول مسمى الرجحان كما نشاهد فى الظنون الحاصلة بعد التروى فى شكوك
الصلوة فافهم وليكن على ذكر منك لينفعك فيما بعد **فلنشرع** فى الادلة التى اقاموها
على حجية الظن من غير خصوصية للخبر يقتضيها نفس الدليل وان اقتضاها امر آخر وهو
كون الخبر مطلقا او مخصوصا منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل اذا فرض انه لا يثبت الا
الظن فى الجملة ولا يثبته كلية وهى اربعة **الاول** ان فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم
الوجوبى او التحريمى مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم اما الصغرى فلان الظن بالوجوب
ظن باستحقاق العقاب على الترك كما ان الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل او
لان الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة فى الترك كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة فى الفعل
بناء على قول العدلية بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وقد جعل فى النهاية كلا من الضررين
دليلا مستقلا على المطلب اجيب عنه بمنع الصغرى ... ب بوجوه احدها ما عن
الحاجبى وتبعه غيره من منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين
احتياط مستحسن لا واجب وهو فاسد لان الحكم المذكور حكم الزامى اطبق العقلاء على الالتزام
به فى جميع امورهم وذم من خالفه ولذا استدل به المتكلمون فى وجوب شكر المنعم الذى هو
مبنى وجوب معرفة الله تعالى ولولاه لم يثبت وجوب النظر فى المعجزة ولم يكن لله على غير الناظر حجة
ولذا خصّوا النزاع فى الحظر والاباحة فى غير المستقلات العقلية بما كان مشتملا على منفعة وخاليا
عن امارة المفسدة فان هذا التقييد يكشف عن انه مع امارة المضرة لا نزاع فى قبح الاقدام
كما صرح به الشيخ فى العدة فى مسئلة الاباحة والحظر والسيد فى الغنية وجوب دفع الضرر
المحتمل وببالى انه تمسك فى العدة بعد العقل بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة و
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم بناء على
ان المراد العذاب والفتنة الدنيويين وقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم

قوله قدّه وهو فاسد لان الحكم المذكور حكم الزامى الخ

ووجه اطباق العقلاء على الالتزام به ان الالتزام بدفع
الضرر
المظنون به
خوفه كالضرر المقطوع من
الفطريات بل ذلك مودع فى طبائع
سائر الحيوانات ولذلك تريها تحترز عن مظانه
فدفعه واجب عقلا وان لم نقل بالتحسين والتقبيح العقليين
... عدم ... بعد منع ... الكبرى مع القول بهما

يكون الظن بها ظنا بالعقوبة الا اذا احرز ولو بالقطع انه يتنجز التكليف به
كما يتنجز بالقطع فانه ح يلزم من الظن بها الظن بالعقوبة على المخالفة و
لا يحتاج ذلك الى اثبات ان مجرد الوجوب او الحرمة مستلزم للعقوبة على
المخالفة فلا تغفل لكنك عرفت سابقا عدم تنجز الاحكام بالظن
عدم تنجز التكليف به رأسا وان الضرر الذى يستقل العقل بالتحرز

خاصّة وقوله تع وبحذّركم الله نفسه وقوله تع افامن الذين مكروا السّيّئات الى غير ذلك
نعم المسلك في سند الكبرى بالادلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الادلة العقلية لكن
الظ ان مراد الحاجبي منع اصل الكبرى لا مجرد منع استقلال العقل بلزومه ولا يبعد عن الحاجبي
ان يشتبه عليه حكم العقل الالزامي بغيره بعد ان اشتبه عليه اصل حكم العقل بالحسن والقبح
والمكابرة في الاول ليس باعظم منها في الثاني ثانيها ما يظهر من العدة والغنية وغيرهما من ان
الحكم المذكور مختص بالامور الدنيوية فلا يجري في الاخروية مثل العقاب وهذا كسابقه
في الضعف فان المبنى هو التضرر مع ان المضار الاخروية اعظم اللهم الا ان يريد المجيب لما
سيجيء من ان العقاب مامون على ما لم ينصب الشارع دليلا على التكليف به بخلاف المضار الدنيوية
التابعة لنفس الفعل او الترك علم حرمته او لم يعلم او يريد ان المضار والغير الدنيوية وان لم
يكن خصوص العقاب مما دل العقل والنقل على وجوب اعلامها على الحكيم وهو الباعث له
على التكليف والبعث لكن هذا الجواب آئل الى منع الصغرى لا الكبرى ثالثها النقض بالامارات
التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق والقياس على مذهب الامامية
واجيب عنه تارة بعدم التزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم واخرى بان الشارع اذا
الغى ظنا تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به ويضعف الاول بان دعوى وجوب
العمل بكل ظن في كل مسئلة انسد فيها باب العلم وان لم ينسد في غيرها الظاهر انه خلاف مذهب
الشيعة لا اقل من كونه مخالفا لاجماعاتهم المستفيضة بل المتواترة كما يعلم مما ذكروه في القياس
والثاني بان انتفاء الفعل حذرا من ترتب الضرر على تركه او تركه حذرا من التضرر بفعله لا
يتصور فيه ضرر اصلا لانه من الاحتياط الذي يستقل العقل بحسنه وان كانت الامارة مما
ورد النهي عن اعتباره نعم متابعة الامارة المفيدة للظن بذلك التضرر وجعل مؤداها حكم
الشارع والالتزام به والتدين به ربما كان ضرره اعظم من الضرر المظنون فان العقل مستقل
بقبحه ووجود المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه لانه تشريع لكن هذا لا يختص بما علم
توضيحه انا قدمنا لك في تاسيس الاصل في العمل بالمظنة ان كل ظن لم يقم على اعتباره دليل
قطعي سواء قام دليل على عدم اعتباره ام لا فالعمل به بمعنى التدين بمؤداه وجعله حكما شرعيا تشريع
محرم دل على حرمته الادلة الاربعة واما العمل به بمعنى اتيان ما ظن وجوبه مثلا او ترك ما ظن
حرمته من دون ان يتشرع بذلك فلا قبح فيه اذا لم يدل دليل من الاصول والقواعد المعتبرة

يقينا على خلاف مؤدى هذا الظن بان تدل على تحريم ما ظن وجوبه او وجوب ما ظن تحريمه فان اراد ان الامارات التي يقطع بعدم حجيتها كالقياس وشبهه يكون في العمل بها بمعنى التدين بمؤداها وجعله حكما شرعيا ضرر اعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون لان كل ظن لم يقم على اعتباره قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم اعني التشريع وان اراد ثبوت الضرر في العمل بها بمعنى اتيان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع في مضرة ترك الواجب وترك ما ظن حرمته لذلك كما يقتضيه قاعدة دفع الضرر فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك اصلا وان كان ذلك في الظن القياسي فالاولى لهذا المجيب ان يبدل دعوى الضرر في العمل بتلك الامارات المنهي عنها بالخصوص بدعوى ان نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بان تركها ربما يفضي الى ترك الواجب وفعل الحرام مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع فتامل وسيجيء تمام الكلام عند التكلم في الظنون المنهي عنها بالخصوص وبيان كيفية عدم شمول ادلة حجية الظن لها انشاء الله تعالى فالاولى ان يجاب عن هذا الدليل بانه ان اريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة لان استحقاق العقاب على الفعل او الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب والتحريم الواقعيين كيف وقد يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلا بسيطا او مركبا بل استحقاق الثواب والعقاب انما هو على تحقق الاطاعة والمعصية اللتين لا تتحققان الا بعد العلم بالوجوب والحرمة او الظن المعتبر بهما واما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك بل هو هو بعد ملاحظة ان من الظنون ما امر الشارع بالغائه ويحتمل ان يكون المفروض منها الهم الا ان يقال ان الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صورتي الجهل البسيط او المركب بالوجوب والحرمة انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك او القطع بالعدم واما مع الظن بالوجوب او التحريم فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة ولا اجماع ايضا على اصالة البراءة في موضع النزاع ويرده انه لا يكفي المستدل منع استقلال العقل وعدم ثبوت الاجماع بل لا بد له من اثبات ان مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به فاذا لم يثبت ذلك بشرع ولا عقل لم يكن العقاب مظنونا فالصغرى غير ثابتة ومنه يعلم فساد ما ربما يتوهم ان قاعدة دفع الضرر يكفي الدليل على ثبوت الاستحقاق وجه الفساد ان هذه القاعدة موقوفة

على ثبوت الصغرى وهي الظن بالعقاب نعم لو ادعي ان دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن فيصير مجوده محتملا فيجب دفعه لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الاجماع على عدم المواخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين وان اريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة ففيه ايضا منع الصغرى فانا وان لم نقل بتغير المصالح والمفاسد بمجرد الجهل الا انا لا نظن بترتب المفسدة بمجرد ارتكاب ما ظن حرمته لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع القطع بثبوت الحرمة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف او يعلمه باعلام الشارع نظير الكفارة والتوبة وغيرهما من الحسنات التي تذهبن السيئات ويرد عليه ان الظن بثبوت مقتضي المفسدة مع الشك في وجود المانع كاف في وجوب الدفع كما في صورة القطع بثبوت المقتضي مع الشك في المانع فان احتمال وجود المانع للضرر او وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء سواء جامع الظن بوجود مقتضي الضرر ام القطع به بل اكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة كسلوك الطرق المخوفة وشرب الادوية المخوفة ونحو ذلك من موارد الظن بمقتضي الضرر دون العلة التامة له بل المدار في جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود جلبها والمضار المقصود دفعها على المقتضيات دون العلل التامة لان الموانع والمزاحمات مما لا تحصى ولا تحاط بها واضعف من هذا الجواب ما يقال ان في نهي الشارع عن العمل بالظن كلية الا ما خرج ترخيصا في ترك مراعاته الضرر المظنون ولذا لا يجب مراعاته اجماعا في القياس وجه الضعف ما ثبت سابقا من ان عموما حرمة العمل بالظن مبني في مقام احراز الواقع بالظن او بما عدا العلم انما يدل على حرمته من حيث انه لا يغني عن الواقع فلا يدل على حرمة العمل به في مقام احراز الواقع والاحتياط لاجله والحذر عن مخالفته فالاولى ان يقال ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعا او ظنا بالرجوع في مورد الظن الى البراءة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعات الظن اوجب القطع او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون والا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن القاء للمفسدة توضيح ذلك انه لا اشكال في انه متى ظن بوجوب شيء وان الشارع الحكيم طلب فعله منا طلبا حتميا منجزا لا يرضى بتركه الا انه اختفى علينا ذلك الطلب او حرم علينا فعلا لاجل ان العقل مستقل بوجوب فعل الاول وترك الثاني لانه يظن في ترك الاول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحبوب المنجز النفس الامري ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض النفس الامري الا انه لو صرح الشارع بالرخصة

في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون ولذا وقع

الاجماع على جواز وجوب الغاء الظن بالوجوب او الحرمة اذا حصل الظن من القياس وعلى جواز العمل

الظن في الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم او تقوم البينة ثم انه لا فرق بين ان يحصل

القطع بترخيص الشارع ترك مراعاة الظن بالضرر كما عرفت من الظن القياسي بالوجوب والتحريم وبين

حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية وبين ان يحصل الظن بترخيص الشارع في

ترك مراعاة ذلك الظن كما في الظن الذي ظن كونه منهيا عنه عند الشارع فانه يجوز ترك مراعاته

لان المظنون تداركه ضرر مخالفته لاجل ترك مظنون الوجوب او فعل مظنون الحرمة فافهم اذا

عرفت ذلك فنقول ان اصل البراءة والاستصحاب ان قام عليهما الدليل القطعي بحيث يدل على وجوب

الرجوع اليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر فلا اشكال في عدم وجوب

مراعاة ظن الضرر وفي انه لا يجب الترك او الفعل بمجرد ظن الوجوب والحرمة لما عرفت من ان ترخيص

الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون الا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون

على تقدير الثبوت واقعا وان منعنا عن قيام الدليل القطعي على الاصول وقلنا ان الدليل القطعي

لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا في الاحكام الشرعية وخصوصا مع الظن بالخلاف وكذلك

الدليل لم يثبت على الرجوع الى البراءة حتى مع الظن بالتكليف لان العمدة في دليل البراءة الاجماع

والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف فنقول لا اقل من ثبوت بعض الاخبار الظنية على

الاستصحاب والبراءة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في

ترك مراعاة ظن الضرر وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر وتوهم ان تلك الاخبار الظنية

لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع بان الفرض ان الشارع لا يحكم بجواز

الاقتحام في مظان الضرر الا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس

مخالفا للعقل فلا وجه لاطراح الاخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل ثم ان مفاد

هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن اذا طابق الاحتياط لا من حيث هو هو فاذا كان الظن مخالفا

للاحتياط الواجب كما في صورة الشك في المكلف به فلا وجه للعمل بالظن ودعوى الاجماع

المركب وعدم القول بالفصل واضحة الفساد ضرورة ان العمل في الصورة الاولى لم يكن بالظن

من حيث هو بل من حيث كونه احتياطا وهذه الحيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية

فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كلية وعدم العمل بالظن راسا **الثاني** انه لو لم يؤخذ بالظن لزم

ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح اذا المرجوح قد يوافق الاحتياط فالاخذ به حسن عقلا وفيه ان المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح بل هو جمع فى العمل بين الراجح والمرجوح مثلا اذا ظن عدم وجوب شئ وكان وجوبه مرجوحا فحكم الاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح فى العمل لان الاتيان لا ينافى عدم الوجوب وان اريد الاتيان بقصد الوجوب المنافى لعدم الوجوب ففيه ان الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط فان الاحتياط هو الاتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده وقد يجاب ايضا بان ذلك فرع وجوب الترجيح بمعنى ان الامر اذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الاول قبيحا واما اذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا يرجح المرجوح ولا الراجح وفيه ان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح كترجيح المرجوح فالاولى فى الجواب اولا النقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع او الضرورة وثانيا بالحل وتوضيحه تسليم القبح اذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقا بالواقع ولم يمكن الاحتياط فان العقل قاطع بان الغرض اذا تعلق بالذهاب الى بغداد وتردد الامر بين طريقين احدهما مظنون الايصال والاخر موهومه فترجيح الموهوم قبيح لانه نقض للغرض واما اذا لم يتعلق التكليف بالواقع او تعلق به مع امكان الاحتياط فلا يجب الاخذ بالراجح بل اللازم فى الاول هو الاخذ بمقتضى البراءة وفى الثانى الاخذ بمقتضى الاحتياط فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءة فى موارد الظن وعدم وجوب الاحتياط فيها ومعلوم ان العقل قاض بقبح ترجيح المرجوح فلا بد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الاتى المركب من بقاء التكليف وعدم جواز الرجوع الى البراءة وعدم لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التى لا يتردد الامر بين الاخذ بالراجح والاخذ بالمرجوح الا بعد ابطالها

الثالث ما حكاه الاستاد عن استاده السيد الطباطبائى قدهما من انه لا ريب فى وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفى العسر والحرج عدم وجوب ذلك كله لانه عسر اكيد وحرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات والموهومات لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجماعا وفيه انه راجع الى دليل الانسداد الاتى اذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك الدليل الا وهى يحتاج اليها فى اتمام هذا الدليل فراجع وتامل حتى يظهر لك حقيقة الحال مع ان العمل بالاحتياط فى المشكوكات ايضا كالمظنونات لا يلزم منه حرج

قطعا لقلة موارد التثبت المشتاق الطرفين كما لا يخفى فيقتصر في ترك الاحتياط على الموهومات

فقط ودعوى ان كل من قال بعدم الاحتياط في الموهومات قال بعدم وجوبه في المشكوكات في غاية

الضعف لسقوط **الدليل الرابع** هو الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مركب من مقدمات

المقدمة الأولى انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية **الثانية**

انه لا يجوز لنا اهمال الاحكام المشتبهة وترك التعرض لامتثالها بنحو من انحاء امتثال الجاهل العاجز

عن العلم اليقيني بان نقتصر في الاطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا او بالظن الخاص

القائم مقام العلم بنص الشارع ونجعل انفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالاطفال و

البهائم او ممن حكمه فيها الرجوع الى اصالة العدم **الثالثة** انه اذا وجب التعرض لامتثالها

فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بالامتثال

او الاخذ في كل مسئلة بالاصل المتبع شرعا في نفس تلك المسئلة مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمة

الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة وتقليده فيها **الرابعة** انه اذا

بطل الرجوع في الامتثال الى الطرق الشرعية المذكورة لعدم الوجوب في بعضها وعدم الجواز في آخر

والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية ولا يجوز بحكم العقل الرجوع الى الموافقة

الوهمية بان يؤخذ بالطرف المرجوح ولا الى الامتثال الاحتمالي والموافقة الشكية بان يعتمد على احد طرفي

المسئلة من دون تحصيل الظن فيها او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون افادته الظن

اصلا فيحصل من جميع تلك المقدمات وجوب الامتثال الظني والرجوع الى الظن **اما المقدمة الاولى**

فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم في الاغلب غير محتاجة الى الاثبات ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلي

بالمسئلة على وجه لا يحتاج العمل فيها الى اعمال امارة غير علمية واما بالنسبة الى انسداد باب الظن الخاص

فهي مبنية على ان لا يثبت من الادلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الادلة العلمية

وباقي الظنون الخاصة باثبات معظم الاحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية

عن الخبر وبخوانه من الظنون الخاصة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من البرائة والاستصحاب او

الاحتياط او التخيير فتسليم هذه المقدمة ومنعها لا يظهر الا بعد التامل التام وبذل الجهد في النظر

فيما تقدم من ادلة حجية الخبر وانه هل يثبت بها حجية مقدار واف من الخبر ام لا وهذه هي عمدة مقدمات

دليل الانسداد بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق

للاجماع عليه على تقدير انسداد باب الظن الخاص ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في اثبات حجية

الظن الخبري غير انسداد باب العلم واما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية من الرجوع بعد

انسداد باب العلم والظن الخاص الى هو آخر عصر الظن فانما هي امور احتملها بعض المدققين من متاخري المتاخرين اولهم فيما اعلم المحقق جمال الدين الخونساري حيث اورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع الى البرائة واحتمال الرجوع الى الاحتياط وزاد عليها بعض من تاخر احتمال التقليد **واما** المقدمة الثانية وهي عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من الانحاء فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية اخبار الاحاد بالخصوص ليس هي البرائة واجراء اصالة العدم في كل حكم بل لا بد من التعرض لامتثال الاحكام المجهولة بوجه ما وهذا الحكم وان لم يصرح به احد من قدمائنا بل المتاخرين في هذا المقام الا انه معلوم للمتتبع في طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام طرا فرب مسئلة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها الا ترى ان علمائنا العاملين بالاخبار التي بايدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في مواردها الى اصالة العدم حاشا ثم حاشا مع انهم كثيرا ما يذكرون ان الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذر العلم وقد حكى عن السيد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم بل قد ادعى في مقام آخر الاجماع على ذلك الثاني ان الرجوع في جميع تلك الوقايع الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلة المعلومات التي اخذ بها وكثرة المجهولات التي اعرض عنها وهذا امر يقطع ببطلانه كل احد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع الى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم اصلا لو فرض والعياذ بالله انسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الاحكام وانطماس هذا المقدار القليل من الاحكام المعلومة فيكشف بطلان الرجوع الى البرائة عن وجوب التعرض لامتثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم والظن الخاص لا ان يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات كما توهمه بعض من تصدى للايراد على كل واحدة واحدة من مقدمات الانسداد نعم هذا انما يستقيم في حكم واحد واحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي او ظني معتبر كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الادلة والامارات في اغلب الاحكام اما اذا صار معظم الفقه او كله مجهولا فلا يجوز ان يسلك فيه هذا المنهج والحاصل ان طرح اكثر الاحكام الفرعية بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة وقد يدفع ذلك بتصريحات

١٥٦

قوله واما المقدمة الثانية الى قوله فيدل عليه وجوه الاول الاجماع انتهى لا مجال لدعوى الاجماع فان تحصيله في المسئلة بعيد بل محال ولو اتفقت عليه الاقوال لقوة احتمال ان يكون مستند الكل ... الشرع او تعليقي ...

قوله الثاني ان الرجوع في تلك الوقايع الى نفي الحكم انتهى لزوم مخالفة كثيرة من الرجوع ...

... اخبار الاحاد لعدم المعول في اكثر الفقه لزم العمل عليها وان لم يقم دليل عليه بالخصوص الا انه لم يعلم ان ذلك لعله لتساليم محذور الخروج عن الدين ... لا من جهة ... نفس المخالفة القطعية محذورا وكذا ظاهر تعليله فتدبر

ومايتعلق به

بالوجدان في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين منهم الصدوق في الفقيه في باب الخلل الواقع في الصلوة في ذيل اخبار سهو النبي صلعم فلو جازت رد هذه الاخبار الواردة في هذا الباب لجاز رد جميع الاخبار وفيه ابطال الدين والشريعة ومنهم السيد قده حيث اورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد وقال فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم في الاحكام ولا يخفى انه لو جاز طرح الاحكام المجهولة ولم يكن شيئا منكرا لم يكن وجه للايراد المذكور اذ الفقه حينئذ ليس الا عبارة عن الاحكام التي قام عليها الدليل والمرجع وكان فيه معول ولم يكن وقع ايضا للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة الى دعوى عدم الحاجة الى اخبار الآحاد بل المناسب حينئذ الجواب بان عدم المعول في اكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد والحاصل ان ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على انه لو فرض الحاجة الى اخبار الآحاد لعدم المعول في اكثر الفقه لزم العمل عليها وان لم يقم عليه دليل بالخصوص فان نفس الحاجة اليها اعظم دليل بناء على عدم جواز طرح الاحكام ومن هنا ذكر السيد صدر الدين في شرح الوافية ان السيد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين ومنهم الشيخ قده في العدة حيث انه بعد دعوى الاجماع على حجية اخبار الآحاد قال ما حاصله انه لو ادعى احد ان دعوى عمل الامامية بهذه الاخبار كان لاجل قرائن انضمت اليها كان معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه ثم قال ومن قال اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى ولعمري انه يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ في قطع توهم جواز الرجوع الى البراءة عند فرض فقد العلم او الظن الخاص في اكثر الاحكام ومنهم المحقق في المعتبر حيث قال في مسئلة خمس الغوص في رد من نفاه مستدلا بانه لو كان لنقل بسنة قلنا اما تواتر فمم والا لبطل كثير من الاحكام ومنهم العلامة في نهج المسترشدين في مسئلة اثبات عصمة الامام حيث ذكر انه عم لا بد ان يكون حافظا للاحكام واستدل بان الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل الى ان قال والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام ومنهم بعض اصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة بعصرة المنجود حيث استدل على عصمة الامام عم بانه حافظ للشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة به الى ان قال والقياس باطل والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام انتهى ومنهم الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر الا انه قال ان الرجوع الى البراءة الاصلية ترفع اكثر الاحكام والظ

ان مراد العلامة وصاحب المسالك فی کلامهما من جمیع الاحکام ماعدا المستنبط من الادلة العلمیة لان

لان کثیرا من الاحکام ضروریة لا ترتفع بالاصل ولا یشک فیها حتی یحتاج الی الامام ع ومنهم المحقق

الخونساری فیما حکی عنه السید الصدر فی شرح الوافیة من انه رجح الاکتفاء فی تعدیل الراوی بعدل

واحد مستدلا بعدم مفهوم آیة النبأ بان اعتبار التعدد یوجب خلو اکثر الاحکام عن الدلیل ومنهم صاحب

الوافیة حیث تقدم عنه عند الاستدلال علی حجیة اخبار الاحاد بانا نقطع مع طرح اخبار الآحاد

فی مثل الصلوة والصوم والزکوة والحج والمتاجر والانکحة وغیرها بخروج حقایق هذه الامور

عن کونها هذه الامور وهذه عبارة اخری عن الخروج عن الدین الذی عبر به جماعة من مشایخنا ومنهم

بعض شراح الوسائل حیث استدل علی حجیة اخبار الاحاد بانه لو لم یعمل بها بطل التکلیف وبطلانه ظاهر

ومنهم المحدث البحرانی صاحب الحدائق ذکر فی مسئلة ثبوت الربا فی الحنطة بالشعیر خلاف الحلی فی ذلک

وقوله بکونهما جنسین وان الاخبار الواردة فی اتحادهما لما لا یوجب علما ولا عملا قال فی رده ان الواجب

علیه مع رده هذه الاخبار ونحوها من اخبار الشریعة هو الخروج عن هذا الدین الی دین آخر انتهی ومنهم

العضدی تبعا للحاجبی حیث حکی عن بعضهم الاستدلال علی حجیة خبر الواحد بانه لولاها لخلا اکثر

الوقایع عن المدارک ثم انه ذکر فی الجواب عنه انا نمنع الخلو عن المدارک لان الاصل من المدارک لکن

هذا الجواب من العامة القائلین بعدم اتیان النبی باحکام جمیع الوقایع ولو کان المجیب من الامامیة

القائلین باکمال الشریعة وبیان جمیع الاحکام لم یجب بذلک وبالجملة فالظاهر ان خلو اکثر الاحکام عن المدارک

المستلزم للرجوع فیها الی نفی الحکم وعدم الالتزام فی معظم الفقه بحکم تکلیفی کانه امر مفروغ البطلان

والغرض من جمیع ذلک الرد علی بعض من تصدی لرد هذه المقدمة ولم یأت بشیء عدا ما قرع سمع کل

احد من ادلة البرائة وعدم ثبوت التکلیف الا بعد البیان ولم یتفطن لان مجریها فی غیر ما نحن فیه فهل

یرضی من نفسه لجریانها ولو فرضنا والعیاذ بالله ارتفاع العلم بجمیع الاحکام بل نقول لو فرضنا ان مقلدا

دخل علیه وقت الصلوة ولم یعلم من الصلوة عدا ما یعلم من ابویه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنده

احتمالا ضعیفا ولم یتمکن من ازید من ذلک فهل یلتزم بسقوط التکلیف عنه بالصلوة فی هذه الحالة

او انه یأتی بها علی حسب ظنه الحاصل من قول ابویه والمفروض ان قول ابویه مما لم یدل علیه دلیل شرعی

فاذا لم یجد من نفسک الرخصة فی تجویز ترک الصلوة لهذا الشخص فکیف ترخص الجاهل بمعظم الاحکام

فی نفی الالتزام بشیء منها عدا القلیل المعلوم او المظنون بالظن الخاص وترک ما عداه ولو کان مظنونا

بظن لم یقم علی اعتباره دلیل خاص بل الانصاف انه لو فرض والعیاذ بالله فقد الظن المطلق فی معظم الاحکام

وما يتعلق به

لانه كان الواجب الرجوع الى الامتثال الاحتمالى او التزام ما لا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعية الثابتة

انه لو سلمنا ان الرجوع الى البراءة لا يوجب شيئا مما ذكر من المحذور البديهى وهو الخروج عن الدين

فنقول انه لا دليل على الرجوع الى البراءة من جهة العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات فان

ادلتها مختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم اجمالا ان فى المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة

والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق كان مبنيا على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة

المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل وان قلنا بجواز العمل بالاصل فى صورة لزوم

مطلق المخالفة القطعية غير جائز واصل البراءة فى مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الاجمالى

الى حد الشبهة الغير المحصورة وقد ثبت فى مسئلة البراءة ان مجراها الشك فى اصل التكليف لا الشك

فى تعيينه مع القطع بثبوت اصله كما فيما نحن فيه فان قلت اذا فرضنا ان ظن المجتهد ادى فى جميع الوقايع

الى ما يوافق البراءة فما تصنع قلت اولا انه مستحيل لان العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات

الكثيرة فى جملة الوقايع المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شىء من الوقايع المشتبهة بمنع

المحتملة للتحريم لان الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية فالظن بانه لا شىء من العلماء

بفاسق يناقض العلم اجمالا بان بعض العلماء فاسق وثانيا انه على تقدير الامكان غير واقع لان الامارات

التى يحصل للمجتهد منها الظن فى الوقايع لا تخرج عن الاخبار المتضمن كثير منها لاثبات التكليف

وجوبا وتحريما فحصول الظن بعدم التكليف فى جميع الوقايع امر يعلم عادة بعدمه وقوعه وثالثا لو

سلمنا وقوعه لكن لا يجوز العمل بعدم التكليف فى جميع الوقايع لاجل العلم الاجمالى المفروض

فلا بد من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف فيعمل فى موارد الظن الضعيف بنفى التكليف

بمقتضى الاحتياط وفى موارد الظن القوى بنفى التكليف بمقتضى البراءة ولو فرض التسوية فى

القوة والضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن فى شىء من تلك الوقايع من التخيير ان لم يتيسر هذا النحو

الاحتياط وان تيسر الاحتياط تعين الاحتياط فى حق نفسه وان لم يجز لغيره تقليده ولكن الظان

ذلك مجرد فرض غير واقع لان الامارات كثير منها مثبتة للتكليف فراجع كتب الاخبار ثم انه قد

الرجوع الى اصالة البراءة تبعا لصاحب المعالم وشيخنا البهائى فى الزبدة بان اعتبارها من باب الظن

والظن منتف فى مقابل الخبر ونحوه من امارات الظن وفيه منع كون البراءة من باب الظن كيف

ولو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها بل هو من باب حكم العقل القطعى بقبح التكليف

من دون بيان وذكر المحقق القمى فى منع حكم العقل المذكور ان حكم العقل اما ان يريد به الحكم

القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البرائة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى

على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما

هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالا على سبيل اليقين

يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل

الخبر الواحد الصحيح على خلافه وان اراد الحكم الظني سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من

جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار التي لم يثبت حجيتها

بالخصوص مع انه تم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الصحيح اذ الحاصل من خبر الواحد ظن اقوى

منه انتهى كلامه ره مع مقامه وفيه ان حكم العقل بقبح المؤاخذة من دون البيان حكم قطعي لا

اختصاص له بحال دون حال فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع ولم يقع خلاف فيه بين العقلاء

وانما ذهب من ذهب الى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات

والاخبار التي ذكروها واما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون ان قام دليل قطعي على اعتباره كان

داخلا في البيان ولا كلام في عدم جريان البرائة معه والا فوجوده كعدمه غير مؤثر في الحكم

العقلي والحاصل انه لا ريب لاحد فضلا عن انه لا خلاف في انه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل

العام او الخاص فالاصل البرائة وح فاللازم اقامة الدليل على كون الظن المقابل بيانا وبما ذكرنا ظهر

صحة دعوى الاجماع على اصالة البرائة في المقام لانه اذا فرض عدم الدليل على اعتبار الظن المقابل

صدق قطعا عدم البيان ومجرى البرائة وظهر فساد منع اصل البرائة بان المستند فيها ان كان هو

الاجماع فهو مفقود في محل البحث وان كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل ولا نم عدم الدليل

مع وجود الخبر وهذا الكلام خصوصا الفقرة الاخيرة منه مما يضحك الثكلى فان عدم ثبوت كون الخبر

دليلا يكفي في تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذي هو مجرى البرائة **واعلم** ان الاعتراض

على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها العمل بالظن لجواز الرجوع الى البرائة وان كان قد اشار

اليه صاحب لم وصاحب الزبدة واجابا عنه بما تقدم مع رده من ان اصالة البرائة لا تقاوم الظن الحاصل

من الخبر الواحد الا ان اولى من شيد الاعتراض به وحرره لا من باب الظن هو المحقق المدقق جمال الدين

قده في حاشيته حيث قال يرد على الدليل المذكور ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا

لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكروه لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من

ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البرائة لا لكونها مفيدة للظن ولا

وما يتعلق به

للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية بالبسملة والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا انتهى كلامه رفع مقامه وقد عرفت ان المحقق القمي في الجامع فاجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد فالوجه رده بالوجوه الثلثة المتقدمة ثم ان ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع الى البراءة لا يجري في جميع الفقه اذ قد يتردد الامر بين كون المال لاحد شخصين كما اذا شك في صحة بيع المعاطات فتبايع بها اثنان فانه لا يجري هنا البراءة لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك غيرهما وكذا في الثمن ولا معنى للتخيير ايضا لان كلا منهما يختار مصلحة في تخيير الحاكم هنا الا دليل عليه مع ان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة اللهم الا ان يتمسك في امثاله باصالة الحل ترتبا للاثر بناء على ان اصالة العدم من الادلة الشرعية فلو ابدل في الايراد اصالة البراءة باصالة العدم كان اشمل ويمكن ان يكون هذا الاصل يعني اصل الفساد وعدم التملك وامثاله داخلا في المستثنى في قوله لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم بناء على ان اصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الاجماع والسيرة الا ان يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه فرق اعتباره من باب الاستصحاب مع ابتنائه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي يرجع الى الظن العقلي او الظن الحاصل من الاخبار الاحاد الدالة على الاستصحاب اللهم الا ان يدعى تواترها ولو اجمالا بمعنى حصول العلم بصدور بعضها اجمالا فيخرج عن خبر الاحاد ولا يخلو عن تامل وكيف كان ففي الاجوبة المتقدمة ولا اقل من الوجه الاخير غنى وكفاية انشاء الله

المقدمة الثالثة

في نظر انه لو وجب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط او الرجوع في كل مسئلة الى ما يقتضيه الاصل

في تلك المسئلة او الرجوع الى فتوى العالم بالمسئلة وتقليده فيها فنقول ان كلا من هذه الامور الثلثة
وان كان طريقا شرعيا في الجملة لامتثال الحكم المجهول الا ان منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجزي
اما الاحتياط فهو وان كان مقتضى الاصل والقاعدة العقلية والنقلية عند ثبوت العلم الاجمالي
بوجود الواجبات والمحرمات الا انه في المقام يعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية
غير واجب لوجهين احدهما الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام لا بمعنى ان احدا من العلماء لم
يلتزم بالاحتياط في كل الفقه او جله حتى يرد عليه ان عدم التزامهم به انما هو لوجود المدارك المعتبرة
عندهم للاحكام فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركا في المسئلة بل بالمعنى الذي تقدم نظيره في الاجماع
على عدم الرجوع الى البرائة وحاصله دعوى الاجماع القطعي على ان المرجع في الشريعة على تقدير انسداد
باب العلم في معظم الاحكام وعدم ثبوت حجية اخبار الاحاد راسا او باستثناء قليل هو في جنب
الباقي كالمعدوم ليس هو الاحتياط في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك
كل ما يحتمل الحرمة كذلك وصدق هذه الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة المعلوم من قضايا
ما يستفاد من اكثر كلمات العلماء المتقدمة في بطلان الرجوع الى البرائة وعدم التكليف في المجهولات
فانها واضحة الدلالة في ان بطلان الاحتياط كالبرائة مفروغ عنه فراجع الثاني لزوم العسر الشديد
والحرج الاكيد في التزامه لكثرة ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا في ابواب الطهارة والصلوة فمراعاتها
مما يوجب الحرج والمثال لا يحتاج اليه فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه اجماع
قطعي او خبر متواتر على الالتزام بالاحتياط في جميع اموره يوما وليلة لوجد صدق ما ادعيناه
هذا كله بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط واما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده وتعلم المقلد
موارد الاحتياطات الشخصية وعلاج تعارض الاحتياطات وترجيح الاحتياط الناشي عن الاحتمال
القوي على الاحتياط الناشي عن الاحتمال الضعيف فهو امر مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد
فيقع الناس من جهة تعليم هذه الموارد وتعلمها في حرج يخل بنظام معاشهم ومعادهم توضيح ذلك
ان الاحتياط في مسئلة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ترك التطهير به لكن قد يعارضه
في الموارد الشخصية احتياطات اخر بعضها اقوى منه وبعضها اضعف وبعضها مساو فانه قد يوجد
ماء اخر للطهارة وقد لا يوجد معه الا التراب وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره فان الاحتياط في
الاول هو الطهارة من ماء اخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة اخرى كما اذا كان قد اصابه ما لم ينعقد
الاجماع على طهارته وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية ان لم يزاحمه ضيق الوقت

قوله قده احدهما الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام
اقول قد عرفت في بعض الحواشي السابقة ان دعوى الاجماع
في
مثل المسئلة
مما يتطرق اليه العقل
بعيدة لاحتمال ان يكون وجه حكم
التزام البعض بالاحتياط فيها مع اعتبار الانسداد
عدم تنجز التكليف بالعلم به اجمالا عنده ثم انه لا يسعه حكمه
بانه كيف التوفيق بين دعوى الاجماع القطعي على عدم وجوب الاحتياط
والترخيص في الاقتحام في الاطراف في الجملة ودعوى احتمال عدم جعل طرق
في حال الانسداد والايكال الى حكم العقل في هذا الحال فانه لا منافاة بين
المعروف من الشارع بالترخيص والمنع كما في القياس وعدم التصرف بجعل
حجة والايكال الى ما يحكم به العقل في هذا الحال فان غاية الامر مع التصرف
حكم غير حكمه مع عدمه فانهم قده الثاني لزوم العسر الشديد والحرج الاكيد الخ يكون

هذا لا ينفي الحكم الذي نشا من قبله العسر وعليه لا يكون قاعدة العسر ناهضة على
الحكم ان لا تثبت الالزام في المقام ليس الا بقاعدة ... وانما العسر انما جاء من قبل
الاشكال في وجهه والظاهر ان قضية الجمع بينه وبين دلالته حيثيات شمولها
لموارد الاجتماع من الافراد العسرة اظهر من شمول العمومات والمطلقات لها
كما لا يخفى بينهما فالحمل عليها في مقام التنافي اولى من تخصيصها
لا لاجل حكومتها عليها وذلك لا لاناطة الحكومة على ناظرية
ادلتها الى ابواب كمية معادية لا يجدي نفعا
العسر والحرج في الدين
واتقيا ودون
ايات
ولعل غرض القائل لا قائل من عدم ثبوت ذلك عند الكل ومعه كيف يكون
هو الوجه عنده ثم ارجاعه عم في رواية عبد الاعلى في بيان جواز المسح على المرارة
واشباهها الى ما يظهر على هذه القاعدة من الكتاب مع كون القضية غير قطعية
ما يدل على التكاليف عموما من وجه لانا في ما ذكرنا فان حمل الظاهر على الاظهر
كما الحكومة عرفا في عدم حاجة الى مؤنة زائدة غير ان يكون الدليلان عليهم
ملاحظة ناظرية احدهما الى الاخر كما في الحكومة او ملاحظة اظهرية عند كما

المجمع عليه وفى الثالث الطهارة من ذلك المستعمل فى الصلوة ان لم يزل الحدث امر الخروجهما لحجتمل الو
وكيف يسوغ للمجتهد ان يلجئ الى مقلده ان الاحتياط فى ترك الطهارة بالماء المستعمل مع كون الاحتياط
فى كثير من الموارد استعماله فقط او الجمع بينه وبين غيره وبالجملة فتعليم موارد الاحتياط الشخصية
وتعليمها فضلا عن العمل بها امر يكاد يلحق بالمتعذر ويظهر ذلك بالتامل فى الوقايع الاتفاقية فان
قلت لا يجب على المقلد متابعة هذا الشخص الذى ادى نظره الى انسداد باب العلم فى معظم المسائل
ووجوب الاحتياط بل يقلد غيره قلت مع ان لنا ان نفرض انحصار المجتهد فى هذا الشخص ان كلامنا
فى حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذى اعتقد انسداد باب العلم وعدم الدليل على
ظن خاص يكتفى به فى تحصيل غالب الاحكام وان من يدعى وجود الدليل على ذلك فانما نشاء
اعتقاده مما لا ينبغى الركون اليه ويكون الركون اليه جزما فى غير محله فالكلام فى ان حكم الله تعالى
على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاص لا يمكن ان يكون هو الاحتياط بالنسبة
الى العباد للزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام ولا يخفى انه لا وجه لدفع هذا الكلام بان العوام
يقلدون مجتهدا غير هذا قائلا بعدم انسداد باب العلم او بنصب الطرق الظنية الوافية باغلب
الاحكام فلا يلزم عليهم حرج وضيق ثم ان هذا كله مع كون المسئلة فى نفسها مما يمكن فيه الاحتياط
ولو بتكرار العمل فى العبادات اما مع عدم امكان الاحتياط كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج
كل واحد منهما الى صرفه عليه فى الحال وكما فى المرافعات فلا مناص عن العمل بالظن **وقد يورد**
على ابطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالاشارة الى بعضها منها النقض بما لو ادى اجتهاد
المجتهد وعمله بالظن الى فتوى يوجب الحرج كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه
فوائت كثيرة او وجوب الغسل على مريض اجنب متعمدا وان اصابه من المرض ما اصابه كما هو قول بعض
اصحابنا وكذا لو فرضنا اداء ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها وبالجملة فلزوم
الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الاعراض عنها وفيما نحن فيه اذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط
لم يرفع اليد عنها للزوم العسر والجواب ان ما ذكر فى غاية الفساد لان مرجعه ان كان الى منع نهوض
ادلة نفى الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج
فينبغى ان ينقل الكلام فى منع ثبوت قاعدة الحرج ولا يخفى ان منعه فى غاية السقوط لدلالة الاخبار
المتواترة معنى عليه مضافا الى دلالة ظاهر الكتاب فالحاصل ان قاعدة نفى الحرج مما ثبت بالادلة
الثلثة بل الاربعة فى مثل المقام لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال نظام امر

المكلف نعم هي في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنية تقبل الخروج عنها بالادلة الخاصة المحكمة وان لم تكن قطعية واما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا اشكال بل لا خلاف في حكومة ادلة نفي الحرج عليها فليس الوجه في التقديم كون النسبة بينهما عموما من وجه فيرجع الى اصالة البرائة كما قيل او الى المرجحات الخارجية المعاضدة لقاعدة نفي الحرج كما زعم بل لان ادلة نفي العسر بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف فهي بالذات مقدمة عليها وهذا هو السر في عدم ملاحظة الفقهاء المرجح الخارجي بل يقدمونها من غير مرجح خارجي نعم جعل بعض متأخري المتأخرين عمل الفقهاء بها في الموارد من المرجحات لتلك القاعدة زعما منه ان عملهم لمرجح توقيفي اطلعوا عليه واختفى علينا ولم يشعر ان وجه التقديم كونها حاكمة على العمومات ومما يوضح ما ذكرنا ويدعو الى التامل في وجه التقديم المذكور في محله ويوجب الاعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات فيجب الرجوع الى الاصول او المرجحات ما رواه عبد الاعلى مولى آل سام فيمن عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مرارة كيف يصنع بالوضوء فقال عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان في احالة الامام عليه السلام لحكم هذه الواقعة الى عموم نفي الحرج وبيان انه ينبغي ان يعلم منه ان الحكم في هذه الواقعة المسح فوق المرارة مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة دلالة واضحة على حكومة عمومات نفي الحرج بانفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجة الى ملاحظة تعارض وترجيح في البين فافهم وان كان مرجع ما ذكره الى التزام العسر اذا دل عليه الدليل لا باس به كما فيما ذكر من المثالين والغرض ففيه ما عرفت من انه لا يخصص تلك العمومات الا ما يكون اخص منها معاضدا بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة والمفروض انه ليس في المقام الا قاعدة الاحتياط التي قد رفع اليد عنها لاجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة وفي حكمها ما لو علم ان عليه فوائت ولا يحصي عددها وغير ذلك بل ادلة نفي العسر بالنسبة الى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة الى الاصل فتقديمها عليها اوضح من تقديمها على العمومات الاجتهادية واما ما ذكره من فرض اداء ظن المجتهد الى وجوب بعض ما يوجب العسر كالترتيب في الفوائت او الغسل في المثالين فظهر جوابه مما ذكرنا من ان قاعدة نفي العسر في غير مورد الاختلال قابلة للتخصيص واما ما ذكره من فرض اداء ظن المجتهد الى وجوب امور يلزم من فعلها الحرج فيرد عليه اولا منع

امكانه لا انا علمنا بادلة نفي الحرج ان الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف ومع هذا العلم الاجمالي يمتنع الظن التفصيلي بوجوب امور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر على ما ادعي نظيره في الايراد على دفع الرجوع الى البرائة وثانيا سلمنا امكان ذلك اما لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلها او بعضها ظنونا نوعية لا تنافي العلم الاجمالي بمخالفة البعض للواقع او بناء على ان المستفاد من ادلة نفي العسر ليس هو القطع ولا الظن الشخصي بانتفاء العسر بل غايته الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك وهو لا ينافي الظن الشخصي التفصيلي في المسائل الفرعية على الخلاف واما بناء على ما ربما يدعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية والعلم الاجمالي بخلافها كما في الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الاجمالي بوجود الفرد النادر على الخلاف لكن نمنع وقوع ذلك لان الظنون الحاصلة للمجتهد بناء على مذهب الامامية من عدم اعتبار الظن القياسي واشباهه ظنون حاصلة من امارات مضبوطة محصورة كاقسام الخبر والشهرة والاستقراء والاجماع المنقول والاولوية الاعتبارية ونظائرها ومن المعلوم للمتتبع فيها ان مؤدياتها لا يفضي الى الحرج لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سبرا اجماليا وثالثا سلمنا امكانه ووقوعه لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدي الى اختلال النظام حتى لا يمكن اخراجها عن عموم ما نفى العسر فنعمل بها في مقابلة عموم ما نفى العسر ونخصصها بها لما عرفت من قوتها التخصيص في غير مورد الاختلال وليس هذا على ما فرضنا من حيث انا عملنا بالظن فرارا عن لزوم العسر فاذا ادى نفسه فلا وجه للعمل بها لان العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغا لحد اختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومة والمشكوكة واما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط فلا بد من العمل عليها سواء عملنا بالظن او عملنا بالاحتياط وحينئذ فليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاحتياطية في فرض المعترض من جهة العمل بالظن بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط فلو عمل بالاحتياط وجب عليه ان يضيف الى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط ومنها انه يقع التعارض بين الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن والعمومات النافية للحرج والاول اكثر فيبقى اصالة الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيرة سليمة عن المزاحم وفيه ما لا يخفى ذاتية وانما يحرم اذا ادى الى مخالفة الواقع من وجوب او تحريم فالنافي للعمل ثم ما عرفت في تاسيس الاصل من ان العمل بالظن ليس فيه حرمة ذاتية اذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاتية وانما يحرم اذا ادى الى مخالفة الواقع

من وجوب وتحريم فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس الا قاعدة الاحتياط الامرة باحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات وقد فرضنا ان قاعدة الاحتياط ساقطة بادلة نفي العسر لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع لكن عرفت سابقا عدم معارضة عمومات نفي العسر لشيء من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر ومنها ان الادلة النافية للعسر انما تنفي وجوده في الشريعة بحسب اصل الشرع اولا وبالذات فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند الى الشارع ولذا لو نذر المكلف امورا عسرة كالاخبار بالاحتياط في جميع الاحكام الغير المعلومة وكصوم الدهر او احياء بعض الليالي او المشي الى الحج او الزيارة لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها لان الالتزام بها انما جاء من قبل المكلف وكذا لو اجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة الاجارة ووجوب الوفاء بها وح فنقول لا ريب ان وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة انما هو من جهة اختفاء الاحكام الشرعية المسببة عن المكلفين المقصرين في محافظة الاثار الصادرة عن الشارع المبينة للاحكام والمميزة للحلال عن الحرام وهذا التسبب وان لم يكن من فعل كل مكلف لعدم مدخلية اكثر المكلفين في ذلك الا ان التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح ان يكلف به من لم يكن سببا له ويختص عدم قبحه بمن صار العسر من سوء اختياره بل هو امر منفي بالادلة الشرعية وظاهرها ان المنفي هو جعل الاحكام الشرعية اولا وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف فلا ينافي عروض التعسر لامتثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال ح اكثر مراتب الا ترى ان الاجتهاد الواجب على المكلفين ولو كفاية من الامور الشاقة جدا خصوصا في هذه الازمنة فهل السبب فيه الا تقصير المقصرين المسببين لاختفاء اثار الشريعة وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني فالجواب عن هذا الوجه ان ادلة نفي العسر سيما البالغ منه حد اختلال النظام والاضرار بامور المعاش والمعاد لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفا الى الشارع وهو الذي اريد بقولهم ع ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر وبين ما يكون مسندا الى غيره ووجوب صوم الدهر على ناذره اذا كان فيه مشقة لا تتحمل عادة ممنوع وكذا امثالها من المشي الى بيت الله جل ذكره واحياء الليالي وغيرهما مع امكان ان يق بان ما الزمه المكلف على نفسه لا اثم خارج من العموم الا ما كان التشريع فيه نفس المكلف فيفرق بين الجنابة متعمدا فلا يجب الغسل مع المشقة وبين اجارة النفس للمشاق فان الحكم في

الاول تاسيس من الشارع وفي الثاني امضاء لما التزمه المكلف على نفسه ثم واما الاجتهاد الواجب

كفاية عند انسداد باب العلم فمع انه شيء يقضي بوجوبه الادلة القطعية فلا ينظر الى تعسره وتيسره فهو ليس امرا حرجا خصوصا الى اهله فان مزاولة العلوم لاهلها ليس بأشق من اكثر الشاغل الصعبة التي يتحملها الناس لمعاشهم وكيفما كان فلا يقاس حاله بحال العمل بالاحتياط ومراقبة ما هو احوط الامرين او الامور في الوقايع الشخصية اذا دار الامر فيها بين الاحتياطات المتعارضة فان هذا دونه خرط القتاد اذ وظيفة المجتهد لا يفي بتميز موارد الاحتياطات ثم ارشاد المقلدين الى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي يتفق للمقلدين كما مثلنا لك سابقا بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر وقد يرد الاحتياط بوجوه اخر غير ما ذكرنا من الاجماع والحرج منها انه لا دليل على وجوب الاحتياط وان الاحتياط امر مستحب اذا لم يوجب لغاء الحقوق الواجبة وفيه انه ان اريد انه لا دليل على وجوبه في كل واقعة اذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بوجود التكليف بينها وبين الوقايع الاخر فهو مسلم بمعنى ان كل واقعة ليست مما يقتضي الجهل فيها بنفسها الاحتياط بل الشك فيها ان رجع الى التكليف كما في شرب التتن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال لم يجب فيها الاحتياط وان رجع الى تعيين المكلف به كالشك في القصر والاتمام والظهر والجمعة وكالشك في مدخلية شيء في العبادات بناء على وجوب الاحتياط فيما شك في مدخليته وجب فيها الاحتياط لكن وجوب الاحتياط فيما نحن فيه في الوقايع المجهولة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فيها وان كان الشك في نفس الواقعة شكا في التكليف ولذا ذكرنا سابقا ان الاحتياط هو مقتضى القاعدة الاولية عند انسداد باب العلم نعم من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الاجمالي بالتكليف فهو يستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط ومنها ان العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط لان مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه بمعنى تميز الواجب عن المستحب اجتهادا او تقليدا قال في الارشاد في اوائل الصلوة يجب معرفة واجب افعال الصلوة من مندوبها وايقاع كل منهما على وجهه وح ففي الاحتياط اخلال بمعرفة الوجه التي افتى جماعة بوجوبها وباطلاق بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وفيه اولا ان معرفة الوجه مما يمكن للمتامل في الادلة وفي اطلاقات العبادة وفي سيرة المسلمين وسيرة النبي والائمة عليهم السلام مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلمية ولذا ذكر المحقق كما في

جماعة من الفقهاء الذين كان مدار عمل المسلمين على تقليدهم ومتابعة آرائهم كالعلامة قده وغيره على اعتبار معرفة الوجه او قصده المتوقف على المعرفة فكيف يمكن مع ذلك تحقق السيرة الكاشفة عن تقرير المعصوم وشيوع التمسك بسيرة النبي ص وآله مع الناس فانه ينافيه احتمال عدم كونه وجها آخر في قبال سيرة المسلمين بانه لم يعلم عنوان عمل الناس زمان الحضور وانهم يكتفون بالاحتياط مع التمكن من المعرفة العلمية او لا وجه الفعل بعد تحصيل المعرفة مع انه قد يدعى على تقدير تسليم العلم بالعنوان ان ما ورد من الآيات والاخبار في باب وجوب تحصيل العلم بالاحكام يكفي

في باب الوضوء ان ما حققه المتكلمون من وجوب ايقاع الفعل بوجهه او وجه وجوبه كلام شعري وتمام الكلام في غير هذا المقام وثانيا لو سلمنا وجوب المعرفة او احتمال وجوبها الموجب للاحتياط فانما هو مع التمكن من المعرفة العلمية اما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعا الا ان اعتبار معرفة الوجه ان كان لتوقف نية الوجه عليها فلا يخفى انه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه فان مجرد الظن بوجوب شيء لا يتاتى معه القصد لوجوبه اذ لا بد من الجزم بالنية ولو اكتفي بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقية فهو مما لا يفي بوجوبه ما ذكروه في اشتراط نية الوجه نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق معه نية الوجه الظاهري على سبيل الجزم لكن الكلام بعد في وجوب العمل بالظن فالتحقيق ان الظن بالوجه اذا لم يثبت حجيته فهو كالشك فيه لا وجه لمراعات نية الوجه فيه معه اصلا وان كان اعتبارها لاجل توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلا او شرعا عليه ولذا اجمعوا ظاهرا على عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن عن التفصيلي بان يتمكن من الصلوة الى القبلة في مكان ويصلي في مكان اخر غير معلوم القبلة الى اربع جهات او يصلي في ثوبين مشتبهين او اكثر مرتين او اكثر مع امكان صلوة واحدة في ثوب معلوم الطهارة الى غير ذلك ففيه ان ذلك انما هو مع التمكن من العلم التفصيلي واما مع عدم التمكن منه كما فيما نحن فيه فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الاجمالي العلمي اذ لا دليل على ترجيح صلوة واحدة في مكان الى جهة مظنونة على الصلوة المكررة في مكان مشتبه الجهة بل بناء العقلاء في اطاعاتهم العرفية على ترجيح العلم الاجمالي على الظن التفصيلي وبالجملة فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن مما لم يقم له وجه فان كان ولا بد من اثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه مستحبا بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على الظن الخاص الذي قام الدليل عليه بالخصوص فتامل نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الاجماع ظاهرا على عدم جوازه كما اشرنا اليه في اول الرسالة في مسئلة اعتبار العلم الاجمالي وانه كالتفصيلي من جميع الجهات فراجع و مما ذكرنا ظهر ان القائل بانسداد باب العلم والخصم المناص في مطلق الظن ليس له ان يتامل في صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد اذا اخذ بالاحتياط لانه لم يبطل عند انسداد باب العلم الا وجوب الاحتياط لا جوازه او رجحانه فالاخذ بالظن عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص ودفع العسر والحرج لا من باب العزيمة وثالثا سلمنا تقديم الامتثال التفصيلي لو

وما يتعلق به

١٤٩ قوله فقد عرفت الا ان هناك شيئا ينبغي ان ينبه عليه الخ اقول حاصل

افاده من التحقيق
الذي تفرد به في بيان مفاد
هذه المقدمة ولازمها هو ان مقتضى
ما قام على بطلان وجوب الاحتياط الكلي
في الوقايع المشتبهة من مظنونات التكليف ومشكوكات
موهومات التكليف كلية ومشكوكات التكليف من الوجوه
الثلثة المتقدمة هو بطلان كلية الاحتياط فيها لا بطلانه فيها راسا

كان ظنيا على الاجمالي في لو كان علميا لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن في المسئلة ومعرفة الوجه
ظنا والقصد اليه على وجه الاعتقاد الظني في العمل على الاحتياط مثلا اذا حصل الظن بوجوب
القصر في ذهاب اربعة فراسخ فياتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية ويأتي بالاتمام بقصد
القربة احتياطا او بقصد الندب كما اذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلوة فينوي
الصلوة الخالية عن السورة على وجه الوجوب ثم يأتي بالسورة قربة الى الله تعالى للاحتياط او بقصد
الندب بناء على اعتبار قصد الوجه ودعوى ان التمام الماتي به في الفرض الاول والسورة
الماتي بها في الفرض الثاني يحتمل وجوبهما فيكون نية الندب نية الخلاف فالندب مخالفة
للاحتياط يدفعها الاجماع على انه لا يعتبر فيما يؤتى به بخصوص الاحتياط الا الوجه الظاهري
والا لارتفع الاحتياط راسا وهو بط بديهة من العقل والشرع فدايما الوجه ضنا عن جميع ما
ذكرنا فنقول ان الظن اذا لم يثبت حجيته فعلا كان اللازم بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات
والمحرمات في الوقايع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت سابقا فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة
وجه العبادة وهو الوجوب ويأتي بنية الوجوب الظاهري كما يأتي في جميع الموارد التي يفتي فيها
الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال فتحصل مما ذكرنا ان العمدة في رد
الاحتياط هي ما تقدم من الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما الا ان هناك شيئا ينبغي ان ينبه عليه
وهو ان نفي الاحتياط بالاجماع والعسر لا يثبت الا انه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها
ومشكوكها وموهومها ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلا او بعضا
بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة لانها الاولى بالاهمال واذا ساغ لدفع الحرج ترك
الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر يبقى الاحتياط على حاله في الزائد على هذا
المقدار لما تقرر في مسئلة الاحتياط من انه اذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات
وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب اتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط في
باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط واصل توضيح ما ذكرنا انا نفرض المشتبهات التي علم
اجمالا بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وكان الاتيان
بالكل عسرا وقام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع تعين ترك الاحتياط واهماله
في موهومات الوجوب بمعنى انه اذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الاتيان وليس هذا معنى
حجية الظن لان الفرق بين المعنى المذكور وهو ان مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به وبين

النفس من فروع الوقايع المشكوكة الخالية عن الامارة عن اطراف
العلم الاجمالي الكلي على الاول من حيث تعيين الواجبات و
المحرمات الاجمالية بالظن القائم في التكليف الالزامي وجودا
او تحريما فلا يبقى علم اجمالي في موارد فقده بحكم دليل حجية فيلاحظ
الشك في نفس الواقعة مع قطع النظر عن العلم الا
جمالي ويؤخذ بمقتضاه وعدم خروجها منها
على الثاني من حيث ان الحجة المقتضية
للبناء على التكليف في
مظنونات
الالزام كونها من اطراف العلم الاجمالي الكلي وهو بعينه موجود في

حجية الظن بمعنى كونه في الشريعة معيارا لامتثال التكاليف الواقعية نفيا واثباتا وتعيينا
اخرى الفرق بين تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة هو ان الظن
اذا كان حجة في الشرع كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في تلك
الواقعة من دون التفات الى العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات اذ حال
الظن حجة كحال العلم التفصيلي والظن الخاص بالوقايع فيكون الوقايع بين معلومة الوجوب تفصيلا
او ما هو بمنزلة المعلوم وبين مشكوك الوجوب راسا واما اذا لم يكن الظن حجة بل كان غاية الامر
بعد قيام الاجماع ونفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقايع المشتبهة التي علم اجمالا
بوجود التكاليف بينها عدم وجوب الاحتياط بالاتيان بما ظن عدم وجوبه لان ملاحظة
الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع موجب للعسر كان اللازم في الواقعة الخالية عن الظن الرجوع
الى ما يقتضيه العلم الاجمالي المذكور من الاحتياط لان سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات
لا يقتضي سقوطه في المشكوكات لاندفاع الحرج بذلك وحاصل ذلك ان مقتضى القاعدة
العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي للاحكام والتكاليف المعلومة اجمالا و
مع تعذره يتعين الامتثال العلمي الاجمالي وهو الاحتياط المطلق ومع تعذره لو دار الامر
بين الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض والظني في الباقي كان الثاني
هو المتعين عقلا ونقلا ففيما نحن فيه اذا تعذر الاحتياط الكلي ودار الامر بين الغائه بالمرة
والاكتفاء بالاطاعة الظنية وبين اعماله في المشكوكات والمظنونات والغائه في الموهومات
كان الثاني هو المتعين فدعوى لزوم الحرج ايضا من الاحتياط في المشكوكات خلاف الانصاف
لقلة المشكوكات لان الغالب حصول الظن اما بالوجوب واما بالعدم اللهم الا ان يدعى
قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ايضا وحاصله دعوى ان الشارع لا يريد
الامتثال العلمي الاجمالي في التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقايع فيكون حاصله دعوى
الاجماع دعوى انعقاده على انه لا يجب شرعا الاطاعة العلمية الاجمالية في الوقايع المشتبهة
مطلقا لا في الكل ولا في البعض وح يتعين الانتقال الى الاطاعة الظنية لكن الانصاف ان
دعواه مشكلة جدا وان كان تحققه مظنونا بالظن القوي لكن لا ينفع ما لم ينته الى حد
العلم فان قلت اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فقد ظن بان المرجع في كل مورد
منها الى ما يقتضيه الاصل الجاري في ذلك المورد فيصير الاصول مظنونة الاعتبار في المسائل

المشكوكة فالمظنون في تلك المسائل حكمه وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية المرجوع الى الاصول وسيجيء انه لا فرق بين الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد وبين الظن المتعلق بكون شيء طريقا الى الواقع وكون العمل به مجزيا عن الواقع فلعل وجهه لا عنه ولو تخلف عن الواقع قلت مرجع الاجماع قطعيا كان او ظنيا على الرجوع في المشكوكات الى الاصول هو الاجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي انسد فيها باب العلم حتى يكون المسائل الخالية عنها موارد للاصول ومرجع هذا الى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد فان قلت اذا لم يقم في موارد الشك ما ظن طريقيته لم يجب الاحتياط في تلك الموارد من جهة كونه احد محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية وان احتاط الاخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم فاذا حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة في نفس المسئلة كما لو كان الشك فيه في المكلف به فهذا الاجماع من العلماء حيث لم يحتط احد منهم في موارد الشك من جهة احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية وان احتاط الاخباريون في الشبهة التحريمية من جهة مجرد احتمال التحريم فاذا كان عدم وجوب الاحتياط اجماعيا مع عدم قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالاولوية القطعية قلت العلماء انما لم يذهبوا الى الاحتياط في موارد الشك لعدم العلم الاجمالي لهم بالتكاليف بل الوقايع لهم بين معلوم التكليف تفصيلا او مظنون لهم بالظن الخاص وبين مشكوك التكليف راسا ولا يجب الاحتياط في ذلك عند المجتهدين بل وعند غيرهم في الشبهة الوجوبية والحاصل ان موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم او الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد وقد نبهنا على ذلك غير مرة في بطلان التمسك على بطلان البراءة والاحتياط بمخالفتهما للعمل اجماعا فراجع وتحصل مما ذكر اشكال اخر ايضا من جهة ان نفي الاحتياط بالاجماع والعسر لا يثبت الا وجوب العمل بالظن في الجملة دون الكلية وتوضيحه ان الاجماع او العسر يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة بالاصول الا ان سائر الظواهر الموجودة فيها ودعوى ان باب العلم والظن الخاص اذا فرض انسداده سقط عمومات الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهر اكثرها لمراد المتكلم فلا يبقى ظاهر منها على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص والمقيد مجازفة اذ لا علم ولا ظن بطرو مخالفة الظاهر في غير الخطابات التي علم اجمالها بالخصوص مثل اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت و

١٧٣ واما كثير من العمومات التي لا نعلم باجمال كل منها فلا نعلم بل لا نظن بثبوت المجمل بينها لاجل طرو التخصيص في بعضها وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات ان شاء الله تعالى

هذا كله حال الاحتياط في جميع الوقايع واما الرجوع في كل واقعة الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من غير التفات الى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات بين الوقايع بان يلاحظ نفس الواقعة فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحب كالماء المتغير بعد زوال التغير والا فان كان الشك في اصل التكليف كشرب التتن اجري البراءة وان كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام فان امكن الاحتياط وجب والا تخير كما اذا كان الشك في تعيين التكليف الالزامي كما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم فيرد هذا الوجه ان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن اجراء البراءة والاستصحاب المخالف للاحتياط بل وكذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع عن العمل بالاستصحابات من حيث انها استصحابات وان كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر وبالجملة فالعمل بالاصول النافية للتكليف في مواردها مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرج وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين كما لا يخفى على المتأمل واما رجوع هذا الجاهل الذي انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل لوجهين احدهما الاجماع القطعي

الثاني ان الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص واما الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده اليه واعتقاده عنه فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل فان من يخطئ القائل بحجية الخبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها كيف يجوز له متابعته واي مزية له عليه حتى يجب رجوعه اليه ولا يجب العكس وهذا هو الوجه فيما اجمع عليه العلماء من ان المجتهد اذا لم يجد دليلا في المسئلة على التكليف كان حكمه الرجوع الى البراءة لا الى من يعتقد وجود الدليل على التكليف والحاصل ان اعتقاد مجتهد ليس حجة على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد وادلة وجوب رجوع الجاهل الى العالم يراد بها العالم الذي يخفى منشأ علمه على ذلك الجاهل لا مجرد المعتقد بالحكم ولا فرق بين المجتهدين المختلفين في الاعتقاد وبين المجتهد الذي احدهما اعتقد الحكم عن دلالة والآخر اعتقد فساد تلك الدلالة فلم يحصل له اعتقاد وهذا

شيء مطرد في باب مطلق رجوع الجاهل الى العالم شاهدا كان او مفتيا ام غيرهما **المقدمة**

الرابعة في انه اذا وجب التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة ولم يجز اهمالها بالمرة كما هو مقتضى المقدمة الثانية وثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع فيه الى الاصول الشرعية كما هو مقتضى المقدمة الثالثة تعين بحكم المقدمة الرابعة التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها اذ ليس بعد الامتثال العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثال مقدم على الامتثال الظني توضيح ذلك انه اذا وجب عقلا او شرعا التعرض لامتثال الحكم الشرعي فله مراتب اربع الاولى الامتثال العلمي التفصيلي وهو ان ياتي بما يعلم تفصيلا انه هو المكلف به وفي معناها ما اذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعي وان لم يفد العلم ولا الظن كالاصول الجارية في مواردها وفتوى المجتهد بالنسبة الى الجاهل العاجز عن الاجتهاد الثانية الامتثال العلمي الاجمالي وهو يحصل بالاحتياط الثالثة الامتثال الظني وهو ان ياتي بما يظن انه المكلف به الرابعة الامتثال الاحتمالي كالتعبد باحد طرفي المسئلة من الوجوب والتحريم او التعبد ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط او عدم امكانه وهذه المراتب مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقة الى لاحقة الا مع عدم تعذرها على اشكال في الاوليين تقدم في اول الكتاب وح فاذا تعذرت المرتبة الاولى ولم يجب الثانية تعينت الثالثة ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة فاندفع بذلك ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بانه لا يلزم من ابطال الرجوع الى البراءة ووجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع شيئا اخر لا نعلمه مثل القرعة والتقليد او غيرهما مما لا نعلمه فعلى المستدل سد باب هذه الاحتمالات والمانع يكفيه الاحتمال توضيح الاندفاع بعد الاغماض عن الاجماع على عدم الرجوع الى القرعة وما بعدها ان مجرد احتمال كون شيء غير الظن طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن اليه لان الاخذ بمقابل المظنون قبيح في مقام امتثال الواقع وان قام عليه ما يحتمل ان يكون طريقا شرعيا اذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح الطرف المظنون فان العدول عن الظن الى الوهم والشك قبيح والحاصل انه كما لا يحتاج الامتثال العلمي الى جعل جاعل فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط الامتثال واندفع بما ذكرنا ايضا ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقايع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل وبين التزام العمل بالظن نظرا الى ان التكليف بالواقع لو فرض بقائه فلا يجدي غير الاحتياط

وما يتعلق به

قوله قده فاندفع بما ذكرنا الخ اقول اندفاع التوهم المذكور بالافادة واضح ضرورة ان ما ذكره المتوهم من التنافي بين الالتزام ببقاء التكليف وتعلقه بالواقع وكفاية ما لا يقطع معه بحرازة الواقع قضية عقلية لا شرعية فاذا فرض كون الامتثال ذا مراتب متعددة في حكم العقل حتى ان آخر مراتبه الامتثال الاحتمالي او الرك فكيف يحكم بالتنافي بين الامرين توضيح ذلك ان المراد من التكليف الباقي في الوقايع المجهولة ان كان هو الحكم الواقعي النفس الامري فلا اشكال في تعلقه بنفس الواقع من حيث هو

واحراز الواقع في امتثاله توضيح الاندفاع ان المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام

بقاء التكليف فيما نحن فيه اذا ردد الامر بين محذورين من حيث او من حيث الموضوع بحيث

لا يمكن الاحتياط فان الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف فيقال ان الاخذ باحدهما

لا يجدي في امتثال الواقع لان المراد ببقاء التكليف عدم السقوط راسا بحيث لا

يعاقب عند ترك المحتملات كلا بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند الترك

راسا نظير جميع الوقايع المشتبهة فاذا فرض فيه اشتباه الواجب بين الظهر والجمعة

في يوم الجمعة بحيث نقطع بالعقاب بتركهما معا مع امكان عدم الاحتياط او

كونه عسرا قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن باحدهما فانه يدور الامر بين العمل

بالظن والتخيير والعمل بالموهوم فان ايجاب العمل بكل من الثلاثة وان لم يحرز به الواقع

الا ان العمل بالظن اقرب الى الواقع من العمل بالموهوم والتخيير فيجب عقلا فافهم ولا

فرق في قبح طرح الطرف الراجح والاخذ بالمرجوح بين ان تقوم على المرجوح ما يحتمل

ان يكون طريقا معتبرا شرعا وبين ان لا يقوم لان العدول عن الظن الى الوهم قبيح

ولو باحتمال كون الطرف الراجح والاخذ بالمرجوح الموهوم واجب الاخذ شرعا حيث قام

عليه ما يحتمل كونه طريقا نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقا معتبرا شرعيا

ودار الامر بين تحصيل الظن بالواقع وبين تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعي

ففيه كلام سيأتي ان شاء الله تعالى والحاصل انه بعد ما ثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب

التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الانحاء وحرمة اهمالها وفرضها كالمعدوم

وثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم وجوب امتثال المجهولات بالاحتياط وعدم

جواز الرجوع في امتثالها الى الاصول الجارية في نفس تلك المسائل ولا الى فتوى

من يدعي انفتاح باب العلم بها تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته ولا

يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالاخذ باحد طرفي المسألة ولا بعد تحصيل الظن

الاخذ بالطرف الموهوم لقبح الاكتفاء في مقام الامتثال بالشك والوهم مع التمكن

من الظن كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم ولا يجوز ايضا الاعتناء بما احتمل

يكون طريقا معتبرا مع عدم افادته للظن لعدم خروجه عن الامتثال الشكي او الوهمي هذا

خلاصة الكلام في مقدمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة وينبغي التنبيه

على امور الاول انك قد عرفت ان قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للاحكام المجهولة فاعلم انه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي كان يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كان يحصل من امارة الظن بحجية امر لا يفيد الظن كالقرعة مثلا فاذا ظن حجية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد القرعة وان لم يحصل ظن بالحكم الواقعي الا انه حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة وليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف الا من حيث كون تحققه مبرئا للذمة فكما انه لا فرق في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكه مبرئا للذمة في نظر الشارع فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع وقد خالف في هذا التعميم فريقان احدهما من يرى ان مقدمات دليل الانسداد لا تثبت الا اعتبار الظن وحجيته في كون الشيء طريقا شرعيا مبرئا للذمة في نظر الشارع ولا يثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعي زعما منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لاثبات حجية الظن في نفس الاحكام الفرعية اما مطلقا او بعد العلم الاجمالي بنصب الشارع طرقا للاحكام الفرعية الثاني مقابل هذا وهو من يرى ان المقدمات المذكورة لا تثبت الا اعتبار الظن في نفس الاحكام الفرعية واما الظن بكون شيء طريقا مبرئا للذمة فهو ظن في المسألة الاصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد لجريانها في المسائل الفرعية دون الاصولية واما الطائفة الاولى فقد ذكروا لذلك وجهين احدهما وهو الذي اقتصر عليه بعضهم ما لفظه انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع

بالواقع كان ولو قطع بعدم اعتباره حيث ان الاتيان ١٧٦

بالواقع
مفرغ للذمة قطعا
لسقوط التكليف به باتيانه
جدا فيكون الظن به ظنا بالحكم بالفراغ
وان كان يقطع او يظن بعدم الحكم به على تقدير
خطائه فيما اذا قطع او ظن بعدم حجيته وصحة المؤاخذة
على مخالفته والمحاصل انهما متوافقان في كون واحد من الالزام
للظن بالحكم بالفراغ اللازم للاتيان بالواقع تحقيقا والجمع وعدم
الاستلزام للحكم به المجدي على كل حال اللازم لحجيته فتدبر القطع

ما عداه وقبيا ولا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية كيف والا لكان
وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها
لاحتياج كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسئلة صلاة الخمس واحتمال اختفائها
مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء لتمس الحاجة الى معرفة الطريق اكثر من الحاجة الى معرفة المرجع
بعد النبي صلى الله عليه واله مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى وكيف كان فيكفي في رد الا
احتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقلاء وجرى
عليه ديدنهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص من
الرجوع الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من اصحابه على عمل
خاص او بالرجوع الى الظن الاطمينانى الذى يسكن اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفا ولو
تسامحا في الغاء احتمال الخلاف وهو الذى يحمل عليه كلام السيد حيث ادعى انفتاح
باب العلم هذا حال المجتهد واما المقلد فلا كلام في نصب الطريق الخاص له وهو فتوى مجتهده
مع احتمال عدم النصب في حقه ايضا فيكون رجوعه الى المجتهد من باب الرجوع الى اهل الخبرة
المركوز في اذهان جميع العقلاء ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريرا لهم لا تاسيسا
وبالجملة فمن المحتمل قريبا احالة الشارع للعباد في طريق امتثال الاحكام الى ما هو المتعارف
بينهم في امتثال احكامهم العرفية من الرجوع الى العلم والظن الاطمينانى فاذا فقدنا فيتعين
الرجوع ايضا بحكم العقلاء الى الظن الغير الاطمينانى كما انه لو فقد والعياذ بالله الامارات
المفيدة لمطلق الظن تعين الامتثال باخذ احد طرفي الامتثال فرارا عن المخالفة القطعية والاعراض
عن التكاليف لا الطبية فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يقال من ان منع نصب الطريق لا يجامع القول
ببقاء الاحكام الواقعية اذ بقاء التكليف من دون نصب طريق اليها ظاهر البطلان توضيح
الاندفاع ان التكليف انما يقبح مع عدم ثبوت الطريق راسا ولو بحكم العقل بالعلم او الظن
مع عدم الطريق الخاص او مع ثبوته وعدم رضا الشارع بسلوكه والا فلا يقبح التكليف مع
عدم الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق الظن ورضا الشارع به ولذا اعترف هذا
المستدل على ان الشارع لم ينصب طريقا خاصا يرجع اليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق
الشرعية مع بقاء التكليف بها وربما يستشهد للعلم الاجمالي بنصب الطريق بان المعلوم
من سيرة العلماء في استنباطهم هو اتفاقهم على طريق خاص وان اختلفوا في تعيينه

في حال عدم ... في القصة ... الكاشف بحيث ... لا يبعد ...
كما صرح به فيما تقدم في الكتاب في ذيل ما يتعلق بكلام المقصر في
لانا نقول مضافا الى ان ما ادعاه هيهنا ولا ينافيه فيما صار بصدده
في المقدمة من جعل العلم مصادفة الاحكام الواقعية الاولية
فيها مقابلا للعلم بادائه الا عمال على وجه اراده
الشارع في الظن وحكم معه بتفريغ
الذمة بملاحظة الطرق
المقررة لمعرفتها
صرح في ذيل ما نقلناه بكون العلم طريقا الى الواقع بحكم العقل ...
الى باب الشرع انه قد عرفت ان حجيته وطريقيته انما تكون مستندة عن كونه
في مقام الامتثال بحكم العقل بلا اشكال الا ان الكفاية به الا حجية
طريقية شرعا وبالجملة ان الواجب علينا اولا هو العلم بحكم الشارع
بالفراغ فيجب تحصيله مع الانفتاح ... والتنزل الى الظن به مع انسداده
لكنه لا يقتضي اختصاص حجيته ... حال الانسداد بالظن بالطريق ...

وما يتعلق به

هو تم اولاً بان جماعة من اصحابنا كالسيد ره وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه منعوا نصب الطريق الخاص رأساً بل احاله بعضهم وثانياً لو اغمضنا عن مخالفة السيد واتباعه لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص حيث ما ادى اليه نظره لا يوجب العلم الاجمالي بان بعض هذه الطرق منصوبة لجواز خطاء كل واحد فيما ادى اليه نظره واختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك الا اذا كان اختلافهم راجعاً الى التعيين على وجه ينبئ عن اتفاقهم على قدر مشترك نظير الاخبار المختلفة في الوقايع المختلفة فانها لا تفيد تواتر القدر المشترك الا اذا علم من اخبارهم كون الاختلاف راجعاً الى التعيين وقد يحقق ذلك في باب التواتر الاجمالي والاجماع المركب وربما يجعل تحقق الاجماع على المنع عن العمل بالقياس وشبهه ولو مع انسداد باب العلم كاشفاً عن ان المرجع انما هو طريق خاص وبنقض اولاً بانه مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق ايضاً طريقاً خاصاً لان الاجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس وحل ثانياً بان مرجع هذا الى الاشكال الآتي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد فيندفع باحد الوجوه الآتية فان قلت ثبوت الطريق اجمالاً مما لا مجال لانكاره حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق فان غاية الامر انه يجعل مطلق الظن طريقاً عقلياً رضي به الشارع فنصب له الطريق بالمعنى الاعم من الجعل والتقرير معلوم قلت هاهنا معنا الطرق ان مطلق الظن ليس طريقاً في عرض الطرق المجعولة حتى يتردد الامر بين كون الطريق هو مطلق الظن او طريق آخر مجعول بل الطريق العقلي بالنسبة الى طريق الجعلي كالاصل بالنسبة الى الدليل ان وجد الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظن طريقاً لان الظن بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببراءة الذمة وان لم يوجد كان طريقاً لان احتمال البراءة لسلوك الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلي كما فيما نحن فيه كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقاً وعلى كل حال فتردد الامر بين مطلق الظن وطريق خاص آخر مما لا معنى له وثانياً سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك ان ما حكم بطريقيته لعله قسم من الاخبار وليس منه بايدينا اليوم الا قليل كان يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور والذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان او خبر العادل او الثقة الثابت عدالته او وثاقته بالقطع وبالبينة الشرعية او الشياع مع افادته الظن الفعلي بالحكم ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان اذ

غاية الامر ان يتعدد الراوي في الكتب الرجالية بحكي التعديل بواسطة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن المعلوم ان مثل هذا لا تعد بينة شرعية ولهذا لا يقبل مثله في الحقوق ودعوى حجيته مثل ذلك بالاجماع ممنوعة بل المسلم ان خبر العدل لمثل هذا حجة بالاتفاق لكن قد عرفت سابقا عدم نهوض الاجماع على حجية الخبر الواحد ان مثل هذا الاتفاق العملي لا يبعد في الكشف عن قول الحجة مع ان مثل هذا الخبر في غاية القلة خصوصا اذا انضم اليه افادة الظن الفعلي وثالثا سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدينا من الطرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والاستقراء والاولوية الظنية الا ان اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفي بغالب الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن من الباقي مثلا الخبر الصحيح والاجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق متيقن بالنسبة الى الشهرة وما بعدها من الامارات اذ لم يقل احد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك الى اصالة حرمة العمل نعم لو احتيج الى العمل باحدى امارتين واحتمل نصب كل منهما صح تعيينه بالظن بعد الاغماض عما سيجيء من الجواب ورابعا سلمنا عدم وجود القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لانه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على الظني اللهم الا ان يدل دليل على عدم وجوبه وهو في المقام مفقود ودعوى ان الامر دائر بين الواجب والحرام لان العمل بما ليس طريقا حرام مدفوعة بان العمل بما ليس طريقا اذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم والعمل بكل ما يحتمل الطريقية رجاء ان يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع نعم قد عرفت ان حرمته مع عدم قصد التشريع انما هي من جهة ان فيه طرحا للاصول المعتبرة من دون حجة شرعية وهذا ايضا غير لازم في المقام لان موارد العمل بالظن ان كان الاصول على طبقه فلا وان كان مخالفا للاصول فان كان مخالفا للاستصحاب فلا اشكال لعدم حجية الاستصحاب بعد العلم بان بعض الامارات الموجودة على خلافه معتبرة عند الشارع وان كان مخالفا للاحتياط فحينئذ يعمل بالاحتياط في المسألة الفرعية فالعمل مطلقا على ... ولا يعمل بذلك الظن فحاصل الامر يرجع الى العمل بالاحتياط في المسألة الاصولية

نصب الطريق اذا لم يناقضه الاحتياط في المسئلة الفرعية فالعمل مطلقا على الاحتياط اللهم الا ان يقال انه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسئلة كالشك في الجزئية وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والنافية له بعد العلم الاجمالي بوجوب العمل في بعضها على خلاف الحالة السابقة اذ يصير حينئذ كالشبهة المحصورة فتأمل

وثانيا سلمنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط لكن نقول ان ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسئلة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسئلة الفرعية وذلك لان الطريق المعلوم نصبه اجمالا ان كان منصوبا حتى حال انفتاح باب العلم فيكون هو في عرض الواقع مبرئا للذمة بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلا اذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امتثال ما علم كونه حكما واقعيا بتحصيل العلم به وبين امتثال مؤدي الطريق المجعول الذي علم جعله بمنزلة الواقع فكل من الواقع ومؤدي الطريق مبرئ مع العلم به فاذا انسد باب العلم التفصيلي باحدهما تعين الاخر واذا انسد باب العلم بهما تعين العمل فيهما بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدي الطريق في كون كل منهما امتثالا ظنيا وان كان ذلك الطريق منصوبا عند انسداد باب العلم بالواقع فنقول ان تقديمه حينئذ على العمل بالظن انما هو مع العلم به وتميزه عن غيره اذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم اذ فيه عدول عن الامتثال القطعي الى الظني وكذا مع العلم الاجمالي بناء على ان الامتثال التفصيلي مقدم على الاجمالي الا ان الاحتياط يوجب الحرج المؤدي الى الاختلال اما مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه عن غيره الا باعمال مطلق الظن فالعقل لا يحكم بتقديم احراز الطريق بمطلق الظن على احراز الواقع بمطلق الظن وكان المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدي الطريق كما ينبئ عنه قوله ما حاصله القطع بان امر الشارع منحصر في امر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم ان شاء الله فان قلت نحن نفرض انه اذا عين الشارع طريقا للواقع عند انسداد باب العلم به ثم انسد باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون نفس الواقع الا ترى ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي

بعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة امتنع المرافعات لا في تحصيل الحق الواقعي

بين المتخاصمين قلت فرق بين ما نحن فيه وبين المثالين فان الظنون الحاصلة للمقلد

والقاضي في المثالين بالنسبة الى الواقع امور غير منضبطة كثيرة المخالفة للواقع

مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف ظنونهما المعمولة في

تعيين الطريق فانهما حاصلة من امارات منضبطة غالب المطابقة لم يدل دليل

على عدم جواز العمل بها فالمثال المطابق لما نحن فيه ان يكون الظنون المعمولة في تعيين

الطريق بعينها هي المعمولة في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالي

بكثرة مخالفة احدهما للواقع ولا من جهة منع الشارع عن الاخذ بها بالخصوص كما انا لو فرضنا

ان الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس في المثالين كان المتعين العمل بالظن في تعيين

الواقع دون الطريق فما ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق بالطريق ام بنفس الواقع فانما

هو مع مساواتهما من جميع الجهات فانا لو فرضنا ان المقلد يقدر على اعمال نظير الظنون

التي يعملها لتعيين المجتهد في الاحكام الشرعية مع قدرته الفحص عما يعارضها على الوجه

المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد بل وجب عليه العمل بظنه

في تعيين الحكم الواقعي وكذا القاضي اذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به واذا اخبره

هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة باخذ به فانما هو لاجل قدرته على الاجتهاد

في مسئلة الطريق باعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها بخلاف الظن

بحقية احد المتخاصمين فانه مما يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين

لعدم انضباط الامارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها

حتى ياخذ بالاحرى وكما ان المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسئلة الكلية كذلك القاضي

عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية ثم هذا مع امكان ان يقال ان مسئلة عمل القاضي

بالظن في الطريق مغايرة لمسئلتنا من جهة ان الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق

واعرض عنه وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية مثل الاقرار والبينة

واليمين والنكول والقرعة وشبهها بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على الاحكام

الواقعية فان الظن ان مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع ووجه تخصيصها من بين

سائر الامارات كونها اغلب مطابقة وكون غيرها غالب المخالفة

كما ينبئ عنه ما ورد في العمل بالعقول في دين الله وانه ليس شيء ابعد عن دين الله عن عقول الرجال وان ما يفسده اكثر مما يصلحه وان الدين يمحق بالقياس ونحو ذلك ولا ريب ان المقصود من نصب الطريق اذا كان غلبة الوصول الى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الامارات ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب والتجاء الى اعمال سائر الامارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الاوثق منها بالواقع فلا فرق بين اعمال هذه الامارات في تعيين ذلك الطريق وبين اعمالها في نفس الحكم الواقعي بل الظاهر ان اعمالها في نفس الواقع اولى لاحراز المصلحة الاولية التي هي احق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق فان غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق لا ادراك المصلحة الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقا بل الحق ذلك فيها ايضا كما مرت الاشارة اليه في ابطال وجوب الاحتياط فان قلت العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري والواقعي لان الفرض افادة الطريق للظن بالواقع بخلاف غير ما ظن طريقيته فانه ظن بالواقع وليس ظنا بتحقق الامتثال الظاهري مشكوك او موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن قلنا اولا ان هذا خروج عن الفرض لان مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن بالطريق وان لم يكن الطريق مفيدا للظن بالواقع اصلا نعم قد اتفق في الخارج ان الامور التي نعلم بوجود الطريق فيها اجمالا مفيدة للظن لا ان مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع وثانيا ان هذا يرجع الى ترجيح بعض الامارات الظنية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعا دون الاخر بعد الاعتراف بان مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق وسيجيء الكلام في ان نتيجة دليل الانسداد على تقدير افادته اعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض او مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح والاستدلال المذكور مبني على انكار ذلك كله وان دليل الانسداد جار في مسئلة تعيين الطريق وهي المسئلة الاصولية لا في نفس الاحكام الواقعية الفرعية بناء منه على ان الاحكام الواقعية بعد نصب الطريق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به

قوله قده انتهى بالفاظه اقول الاولى نقل

بقية كلامه قده مما يتعلق بهذا الوجه لما يترتب

عليه من الفوائد المقصودة قال قده عقيب

ذلك في الكتاب المذكور فان قلت ان قام دليلا

طريقا من الشرع في الوصول الى الحكم والحكم

بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم

في الحقيقة مؤديات تلك الطرق لا الاحكام الواقعية من حيث هي وقد عرفت

مما ذكرنا ان نصب هذه الطرق ليس الا لاجل كشفها الغالبي عن الواقع وتطابقها

له فاذا دار الامر بين اعمال الظن في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن رجحان للاولى

ثم اذا فرضنا ان نصبها ليس لمجرد الكشف بل لاجل مصلحة يتدارك بها مصلحة

الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في ارادة الواقع

بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا قيدا له والحاصل

انه فرق بين ان يكون مرجع نصب هذه الطرق الى قول الشارع لا اريد من الواقع الا ما

ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطرق ولازمه اهمال

ما لم يؤد اليه الطريق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق ام انسد وبين ان يكون

التكليف الفعلي بالواقع باقيا على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى

الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه الطرق واقع جعلي فاذا انسد طريق العلم اليه

ودار العلم بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح اذ الترجيح

مبني على اغماض الشارع عن الواقع وبذلك ظهر ما في قول هذا المستدل من ان التسوية

بين الظن بالواقع والظن بالطريق انما يحسن لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل

والطريق المقرر مستقلا لقيام الظن في كل من التكليفين حينئذ مقام العلم به مع قطع

النظر عن الاخر واما لو كان احد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له فمجرد حصول الظن

باحدهما دون حصول الظن بالاخر المقيد له لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة

في صورة العلم باداء الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من

الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع

ظنا بالطريق جرى ذلك فيه ايضا لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة معه انتهى

الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الاول وبعض الوجوه

الاخر لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط عنا التكليف

بالاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في

حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا

سواء حصل العلم منه باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول فيه وحينئذ فنقول

ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشرع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به
وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو
الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل
العلم به والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة
حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام
دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع اولا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول
الظن بالبراءة في حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك
الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم
اعتبار امر آخر يظن معه رضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على
حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته واعتباره عند الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك النهي عنه
بالقاطع وانت ساقط حسبما مر تفصيل القول فيه ما ذكره سابقا في مقدمات هذا المطلب حيث
قال في المقدمة الرابعة من تلك المقدمات ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين
من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم دليل على الاكتفاء
بغيره او ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده
الشرع منا في الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة
للوصول اليها سواء علم بمطابقته للواقع او ظن ذلك او لم يحصل شيء منهما وجهان والذي يقتضيه
التحقيق هو الثاني فان القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره
ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع
ولم يقض شيء من الادلة الشرعية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة
على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية
على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي
ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كفاية
في ذلك اذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله على جميع من في بلده من الرجال والنساء السماع
منه في تبليغ الاحكام او حصول التواتر لآحادهم بالنسبة الى آحاد الاحكام او قيام القرينة
القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم او في سماع الالفاظ بل لو سمعوه من الثقة

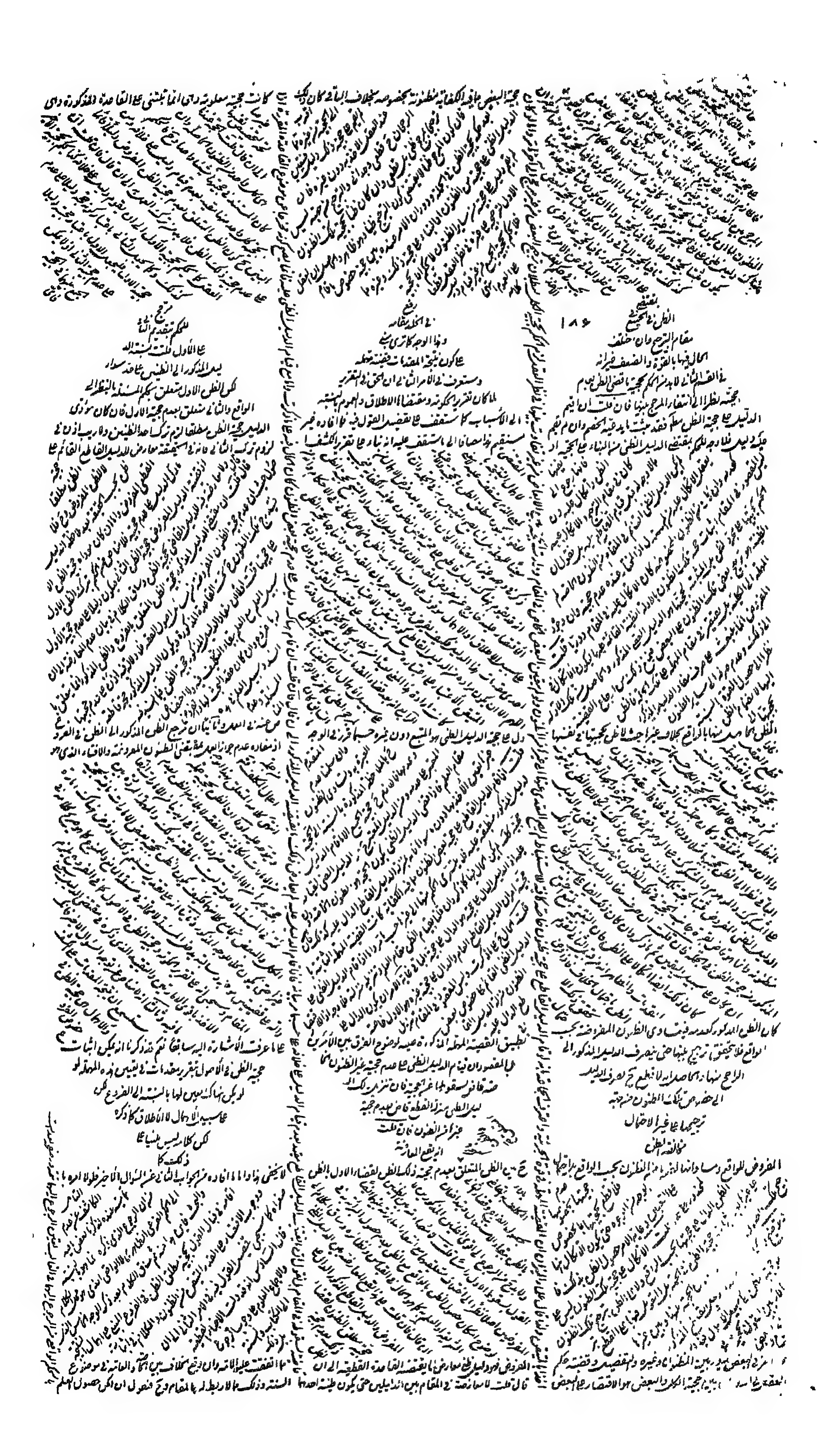
اكتفوا به انتهى ثم شرع في ابطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مط الى ان قال فحصل مما قررناه ان العلم الذي هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر فيها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل العلم باداءه على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشرع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للواقع وبعبارة اخرى لا بد من معرفة اداء المكلف على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشرع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع على حسب امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع الى بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة انتهى كلامه وفيه مواقع للنظر فلنذكر في مقدمات مطلبه منها ان عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم باداءه من الطريق المقرر مما لا اشكال فيه نعم ما جزم به من ان المناط في تحصيل العلم اولا هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع على ما هو عليه فيه ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما اراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث انه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث انه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي فضلا عن ان يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين تحصيلا لمضمون الاوامر الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين مراد واقعي حقيقي ومضمون الاوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة وما عبرنا المحقق المذكور حيث عبر عنه باداء الواقع من الطريق المجعول فاداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه امتثالا او اطاعة لامره المتعلق به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من الامرين المتعلقين بالادائين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعة والامتثال كان مجرد اتيان كل منهما مسقطا للامر من دون امتثال واما الامتثال للامرين فلا يحصل الا مع العلم ثم ان هذين الامرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيرا في امتثال ايهما بمعنى ان المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه وينتفي موضوع الامر الاخر اذ المفروض كونه ظاهريا قد اخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع وبين ترك تحصيل

ان يكون اداء من الواقع او فيه مع ان هذا الوجه ليس مبناه على العلم الاجمالي بجعل الطريق كما هو مبنى الوجه السابق المذكور في الفصول الغ فكيف يلزمه تقييد الواقعية لمساعدة الطريق عليها واماراته خلاف ما افاده من تسليم حجية الظن بالواقع مع فرض انسداد باب الظن بالطريق فحصل هناك ثلث مراتب متدرجة مترتبة لم يعلم له محصل صحيح مع فرض البناء على تقييد الواقع بمؤدى الطريق اذ فاية ما يمكن ان يوجه به على ما فرضوه ان يقال ان العقل مستقل بلزوم تحصيل العلم بالبراءة اولا في حكم الشارع بتحصيل العلم بالطريق او العلم بالواقع الذي هو طريق اليه بحكم العقل ومع انسداد بابه يحكم بلزوم تحصيل الظن بالبراءة الذي لا يحصل الا من الظن بالطريق ومع

[illegible]

حاشية متعلقة بصفحة صدو [illegible] قوله قده ان الاحسان سلوك الطريق المجعول مطلقا او عند تعذر العلم الخ اقول قد عرفت
شرح القول في ذلك وان الامر بسلوك الطريق من حيث هو امر تبعي غيري لا يؤثر موافقته الاتفاقية في سقوط العقاب [illegible] الواقعية
[illegible] لا يجدي شيئا في سقوط استحقاق الواقعي نعم يكون المكلف معذورا في مخالفة
الواقع المسبب عن سلوك الطريق فيه لو استند اليه مع ثبوته بالعلم او الظن المعتبر ومع موافقته من دون استناد اليه لا يترتب [illegible]
سقوط الخطاب المتعلق به فضلا عن الخطاب المتعلق بالواقع فليس العمل بالطريق من دون الاستناد اليه مثل العمل بالواقع حتى بالنسبة الى
الخطاب المتعلق بالطريق على ما عرفت تفصيل القول فيه فما افاده شيخنا قده في شرح المقام لا يخلو عن تعقل [illegible]
نظرا لما ذهبت في توضيح ذلك عن قرب بعد الاعتراض على المحقق المحشي قده فراجع ثم ان فيما افاده شيخنا الاستاد العلامة قده في ذلك
في رد الوجهين وذكره في توضيحه وان كان في غنى وكفاية في تبيين حال سائر الوجوه التي استند اليها المحقق المحشي في اثبات حجية الظن
في خصوص الطريق في قبال القول بحجية الظن على الاطلاق او في خصوص الواقع الا ان الاولى التعرض لها وبيان حالها اجمالا حسبما
[illegible] التوفيق ولكن لا بد من التعرض للوجه الاول لما يذكر في ذلك سبب الذي ذكره المحقق المحشي في الوجوه ادلا سبق التعرض لما
لما يرد عليه ثم نتعرض لما في الوجوه فانه بعد ما حكاه شيخنا قده عن اخيه في الفصول فرقا لا فانه قال في عداد الوجوه ما هذا لفظه
الثاني انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده [illegible]
فان كان سبيل العلم بذلك مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع بالوصول الى الواقع [illegible]
خلاف فيه بين الفريقين وان انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون الظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا الى الواقع
نظرا الى ان القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن في مقام العلم حرفت [illegible] فالحجة اولا بالظن كونه حجة
وطريق الى الوصول الى الاحكام وذلك انما يكون لقيام الادلة الظنية على كونه كذلك وليس ذلك اثباتا للظن بالظن [illegible]
[illegible] الشارع طريقا الى الظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل [illegible] الاشارة الى نظيره في الوجه المتقدم ثم ساق الكلام فيما يرد على هذا الوجه [illegible]
عند الى ان قال الثالث ان الانتقال الى الظن بالحكم طريقا انما يكون مع العلم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر وعند انسداد باب العلم به
وهو ممنوع اذ الضرورة قاضية ببقاء التكليف والا لزم الخروج عن الدين وهو ايضا في الدرس لظهر [illegible] ان للشارع [illegible]
[illegible] العلم [illegible] بمقتضى الظن او الظن [illegible] بالطريق المقرر الا ذلك [illegible] كيف يمكن منعه مع ان الضرورة
القاضية به بعد القطع ببقاء التكليف او ضح من الضرورة القاضية ببقاء التكليف اذ مع البناء عليه لا مجال لان يتريب [illegible]
فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الاحكام فاذا علم ثبوت [illegible] في الشريعة من الاخذ بمطلق الظن او غيره بعد
تحصيل العلم [illegible] قطعي [illegible] مخاصمة فلا كلام والا تعين الاخذ بالظن كونه طريقا [illegible]
القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الحد المفروض [illegible] طريق [illegible] الشارع [illegible]
العلم به [illegible] الظن [illegible] الدليل [illegible] الدال عليه [illegible] القطع [illegible]
المذكور وذلك [illegible]
[illegible] الرجوع الى الظن [illegible]
[illegible] الاحكام الواقعية [illegible]
الوصول اليها [illegible] في واقعة [illegible] مقتضى الاجماع [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible]
[illegible]
الوجوه المتقدمة [illegible] للوصول الى الاحكام [illegible] بالضرورة [illegible]
[illegible] الطريق هو مطلق الظن [illegible]
[illegible] الكلام لكن [illegible]
[illegible] ان الادلة الفقهية [illegible]
[illegible] الترديد [illegible]
المقصد [illegible] المذكورة [illegible] الشارع [illegible] الترديد [illegible]
قانون المناظرة [illegible] بطريق المقرر [illegible]
سبيله الى الظن به [illegible] العلم [illegible] الشرعية الظنية [illegible] العلم الى الظن [illegible] طريقا قطعيا الى الاحكام
فبعد انسداد طريقه [illegible] بالظن [illegible] المذكور [illegible] بالطريق [illegible] بالواقع والاستفادة
[illegible] الظنون [illegible] مطلق الظن [illegible] الامرين [illegible] مطلق الظن [illegible]
اليه شيء اخر [illegible] انه لما كان المطلوب [illegible] بالواقع [illegible] الطريق [illegible] الشارع [illegible] العلم [illegible]

[illegible]



بتقتضي الظن في الجميع

مقام الترجيح وان اختلف

الحال فيها بالقوة والضعف فيرانه

في القسم الثاني لابد من الحكم بحجية ما يقتضي الظن بعدم

حجيته نظرا الى استقرار المرجح بينهما فان قلت ان اقيم

الدليل على حجية الظن مطلقا فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم

عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظني من البناء على الحجية او

رفع

في الخلية مقامه

وهذا الوجه كما ترى مبني

على كون نتيجة المقدمات قضية مهملة

وستعرف في الامر الثاني ان الحق في التقرير

ما كان تقريرا لحكومته ومقتضاه الاطلاق والعموم بالنسبة

الى الاسباب كما ستقف على تفصيل القول فيه فلا افادة غير

مستقيم من اصلها الى ما ستقف عليه انه مبني على تقرير الكشف

الواقع وامتثال الامر الظاهري شئذ امع التمكن من امتثالهما واما لو تعذر وطلب امتثال احدهما تعين امتثال الاخر كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما له او انعكس الامر بان تمكن من العلم وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به ولو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل فرجح الظن بسلوك الطريق على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجه بل الظن بالواقع اولى في مقام الامتثال لما اشرنا اليه سابقا من حكم العقل والنقل باولوية احراز الواقع هذا في الطريق المجعول في عرض العلم بان اذن في سلوكه مع التمكن من العلم واما اذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو ايضا كذلك ضرورة ان القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره هي الاطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه والحاصل ان سلوك الطريق المجعول مطلقا وعند تعذر العلم في مقابل العمل بالواقع فكما ان العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالا وانما يوجب فراغ الذمة من لما موافقا لو لم يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال فكذلك سلوك الطريق المجعول فكما ان بنفسه يوجب لبراءة الذمة واقعا وان لم يعلم بحصوله بل ولو اعتقد عدم حصوله واما العلم بالفراغ المعتبر في الاطاعة فلا يتحقق في شيء منهما الا بعد العلم او الظن القائم مقامه فحكم بان الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف الظن باداء الواقع فانه لا يوجب الظن بفراغ الذمة الا اذا ثبت حجيته ذلك الظن والا فربما يظن باداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف ومنشأ ما ذكره قد يتخيل ان نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة فيكون هو ايضا كذلك فيكون الظن بالسلوك ظنا بالبراءة بخلاف الظن بالواقع لان نفس اداء الواقع ليس سببا تاما للبراءة حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة فقد قاس الطريق الشرعي بالطريق العقلي وانت خبير بان الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقية فعلا الا بعد العلم به تفصيلا والا فسلوكه اعني مجرد تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف ولذلك اطلنا الكلام في ان سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق

باحدهما في مقابل المتعلق بالآخر فدعوى ان الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن بانيان الواقع فاسدة هذا كله مع ما علمت سابقا في رد الوجه الاول من امكان منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام وانما اقتصر على الطريق المجعول عند العقلاء وهو العلم ثم على الظن الاطمينانى ثم انك حيث عرفت ان مآل هذا القول الى اخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة الى المسائل الاصولية وهى حجية الامارات المحتملة للحجية لا بالنسبة الى نفس الفروع فاعلم ان فى مقابله قولا آخر لغير واحد من مشايخنا قدس الله اسرارهم وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسئلة الاصولية اعنى حجية الامارات المحتملة وهذا هو القول الذى ذكرنا فى اول التنبيه انه ذهب اليه فريق وسيأتى الكلام فيه عند التكلم فى حجية الظن المتعلق بالمسائل الاصولية انشاء الله ثم اعلم ان بعض من لا خبرة له لما لا ابهم من دليل الانسداد الا ما التقطه من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين رد القول الذى ذكرناه اولا عن بعض المعاصرين من حجية الظن فى الطريق لا فى نفس الاحكام بمخالفته لاجماع العلماء حيث زعم انهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية اصولية او فقهية كصاحب القوانين وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية فالقول بعكس هذا خرق للاجماع المركب ويدفعه ان المسئلة ليست من التوقيفيات التى يدخلها الاجماع المركب مع ان دعوى فى مثل هذه المسائل المستحدثة مستبشعة جدا بل المسئلة عقلية فاذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل بالظن فى مسئلة تعيين الطرق فلا معنى لرده بالاجماع المركب فلا سبيل الى رده الا بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد فى خصوصها كما عرفته منا او فيها فى ضمن مطلق الاحكام الشرعية كما فعله غير واحد من مشايخنا الامر الثانى وهو اهم الامور فى هذا الباب ان نتيجة دليل الانسداد هل هى قضية مهملة من حيث اسباب الظن فلا يعم الحكم لجميع الامارات الموجبة للظن الا بعد ثبوت معمم من لزوم ترجيح بلا مرجح او اجماع مركب وغير ذلك او قضية كلية لا يحتاج فى التعميم الى شىء وعلى التقدير الثانى اعنى كون القضية كلية فكيف توجيه خروج القياس مع ان الدليل العقلى لا يقبل التخصيص فهنا مقامات الاول فى كون نتيجة دليل الانسداد مهملة او معينة والتحقيق انه لا اشكال فى ان المقدمات السابقة التى حاصلها بقاء التكليف و

عدم التمكن من العلم وعدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى القاعدة الجه
بمقتضيها المقام اذا جرت في مسئلة تعين وجوب العمل بالظن حصل في تلك
المسئلة من اى سبب هذا الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الاسباب
الموارد والاشخاص وهذا ثابت بالاجماع والعقل وقد سلك هذا المسلك صاحب
القوانين حيث انه ابطل البرائة في كل مسئلة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين و
ابطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج وتظهر ايضا من صاحب
المعالم والزبدة بناء على اقتضاء ما ذكراه لاثبات حجية خبر الواحد العمل بمطلق الظن
فلاحظ لكنك قد عرفت مما سبق انه لا دليل على منع جريان اصالة البرائة واصالة
الاحتياط والاستصحاب المطابق لاحدهما في كل مورد مورد من موارده بالخصوص
انما الممنوع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج عن
الاحتياط وهذا المقدار لا يثبت الا وجوب العمل بالظن في الجملة من دون تعميم بحسب
الاسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن وح فنقول انه اما ان يقرر دليل الانسداد
على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بان يقال ان بقاء التكليف مع
العلم بان الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها واهمالها مع عدم ايجاب الاحتياط علينا
عدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن ان الظن جائز العمل وان العمل به ماض عند الشارع
وانه لا يعاقب على ترك واجب اذا ظن بعدم وجوبه ولا بفعل محرم اذا ظن بعدم تحريمه
فحجية الظن على هذا التقرير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الامر بين
امور كلها باطلة سواه فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين احد طرفي
المنفصلة او اطرافها بنفي الباقي فمؤداه ان الشارع اما ان اعرض عن هذه الاحكام
المعلومة اجمالا او اراد الامتثال بها على العلم او اراد الامتثال العلمي الاجمالي او
اراد امتثالها من طريق خاص تعبدي او اراد امتثالها الظني وما عدا الاخير باطل فتعين
هو واما ان يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن
المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بازيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن
عند التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع اذ كما ان نفس وجوب
الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الامر والنهي من الشارع ليس من الاحكام المجعولة للشارع

بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف فكذلك كيفية الاطاعة وانه يكتفي فيها
الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام و يعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام آخر
اما تفصيلا او اجمالا او توهم انه يلزم على هذا حكم انفكاك العقل عن حكم الشرع
مدفوع بما قررنا في محله من ان التلازم بين الحكمين انما هو مع قابلية المورد لهما اما
لو كان قابلا لحكم العقل دون الشرع كما في الاطاعة والمعصية فانهما لا يقبلان
لورود حكم الشرع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بان يريد فعل الاولى وترك الثانية
بارادة مستقلة غير ارادة فعل المامور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالامر والنهي
حتى انه لو صرح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية كان الامر والنهي للارشاد لا للتكليف
اذ لا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهي الا ما يترتب على ذات المامور به والمنهي عنه
فعلا او تركا من الثواب والعقاب ثم ان هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على
التعميم من حيث الموارد يعني المسائل اذ على الاول يدعى الاجماع القطعي على ان
العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه وعلى الثاني يقال ان العقل مستقل بعدم
الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من اول الفقه الى آخره ولا
بين محرماتها كذلك فيبقى التعميم من جهتي الاسباب ومرتبة الظن فنقول اما التقرير
الثاني فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الاسباب اذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة
الظنية بين الاسباب الظن بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه الا الانكشاف
واما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة اذ لا يلزم من بطلان
كلية العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية بل يمكن الفرق في
مواردها بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وبين
ما دونه فيؤخذ بها واما التقرير الاول فالاهمال فيه ثابت من جهة الاسباب ومن جهة
المرتبة واذا عرفت ذلك فنقول الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني وان
التقرير على وجه الكشف فاسد اولا فلان المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل
الشارع للظن مطلقا او بشرط حصوله من اسباب خاصة حجة لجواز ان لا يجعل الشارع طريقا
للامتثال بعد تعذر العلم اصلا بل عرفت في الوجه الاول من الايراد على القول باعتبار
الظن في الطريق ان ذلك غير بعيد وهو ايضا طريق العقلاء في اتكالهم في العرفية

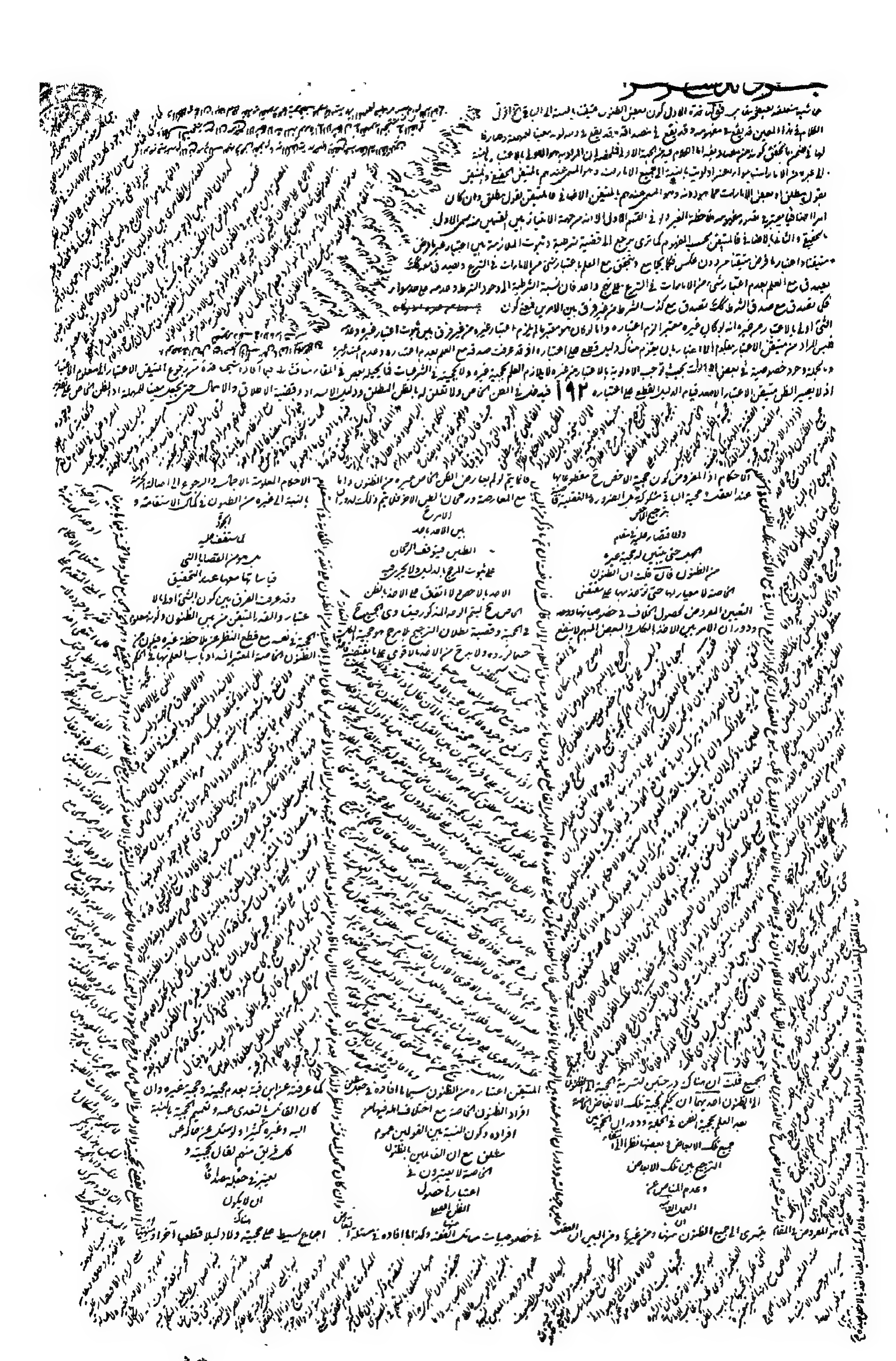
المعروفة المذكورة ... لا منافاة بين ان المانع احتمال النصب على التقريرين على الحكم

الضعيف قبيح و الظن الى صدر من خبر العادل اقوى الظنون
فيجب الاقتصار عليه فان هذا الكلام كما ترى منطبق على ما ذكرنا
وان زعم بعض محشيه انه منزل على الكشف وممتنع ما عرفت بينه
تحرير بيان عدم التعميم بالنسبة الى المراتب على هذا التقرير لا
يمكن بما افاده شيخنا قدّه في الكتاب بقوله اذ لا يلزم من بطلان
كلية العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية
الا في ما افاده الا يرد عليه بعد العمل بالاصول في كلامه على خصوص
اصالة الاحتياط من حيث تعددها بحسب افرادها وموارد بطلانها
الرجوع الى غيرها راسا حسبما صرح به فيما تقدم عند الكلام في ذكر

تدارك و هو قبيح على ما عرفت شرح القول فيه عند التكلم على قول
ابن قبة كما انه يجوز اعتباره للظن الضعيف وطرح القوي
من جهة الملاحظة المذكورة و من ثم حكم في ذلك الزمان بعتبار
ما لا يكون اقوى من غيره نوعا من الضعف فاذا جوز الامران
فلا محالة لا يحكم بعموم النتيجة من الجهتين بل يكون مهملة مرددة
بين الكل والبعض كما انها مرددة بين القوي والضعيف في
ما ذكرنا يظهر فساد لما توهمه بعض المعاصرين من عموم النتيجة على
الكشف بالنظر الى الاسباب كما هو الحال على تقرير الحكومة نظرا
الى اتحاد مناطه الحجية على التقريرين مناقشا فيما افاده شيخنا
قدّه من الفرق في النتيجة بين التقريرين من الجهتين و
احالها على الكشف منهما لمولانا وتقيدا انا آخى بخ ميرزا
محمد حسن الاشتياني مد ظله العالي على رؤوس الخلائق

لذكر الاجماع في المقام وحينئذ اشار شيخنا قدّه بالتعقيب
تعقيب الا مسند راك بقوله الا انا بعد لم نجد الاجماع على عدم
لما ... حجية ... و ... اثبات ... والاثبات الكلية
للمستدل به و هو حجية مطلق الظن الى بعد ... المعينات
التي ذكروا للسرعة ... بعد ... من بعد ... الا ان
يقال ان العمدة في صحة تقرير الكشف و عدم ... في اثبات
الحجية مطلق الظن فهذا الاعتراض لا توجه له اصلا كما ...
لمولانا الاخ ميرزا محمد حسن الاشتياني مد ظله العالي

المترتب على الموضوع لوجدانا والعنوان الحقيقية وهذا الكلام



في الظن وما يتعلق به

حيث يعملون بالظن في تكاليفهم الغريبة مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب المولى ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند انسداد العلم نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذة على مخالفة الواقع الذي يؤدي اليه الامتثال الظني الا ان يقال ان مجرد امكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح في اهمال النتيجة واجمالها فافهم واما ثانيا فلانه لا يبتني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الاهمال والاجمال صحة المنع الذي اورده بعض المعترضين لرد هذا الدليل وقد اشرنا اليه سابقا وحاصله انه كما يحتمل ان يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن او الظن في الجملة المتردد بين الكل والبعض المردد بين الابعاض كذلك يحتمل ان يكون قد جعل لنا شيئا اخر حجة من دون اعتبار افادته الظن لانه امر ممكن غير مستحيل والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام من ابن يثبت جعل الظن في الجملة دون شيء اخر ولم يكن لهذا المنع دفع اصلا الا ان يدعى الاجماع على عدم نصب شيء اخر غير الظن في الجملة فتم واما ثالثا فلانه لو صح كون النتيجة مهملة مجملة لم ينفع اصلا ان تقيت على اجمالها وان عينت فاما ان يعين في ضمن كل الاسباب واما ان يعين في ضمن بعضها المعين وسيجيء عدم تمامية شيء من هذين الا بضميمة الاجماع فرجع الامر بالاخرة الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الادلة السمعية كما لا يخفى

المقام الثاني في انه على احد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الاسباب والمرتبة ام لا فنقول اما على تقرير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة فقد عرفت انها مهملة بحسب الاسباب وبحسب المرتبة ويذكر للتعميم من جهتها وجوه الاول عدم المرجح لبعضها على بعض فيثبت التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح والاجماع على بطلان التخيير والتعميم بهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح ان يكون مرجحا وابطاله وليعلم انه لا بد ان يكون المعين والمرجح معتبرا لبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به الى الاصول محذور والا فوجوده لا يجدي اذا تمهد هذا فنقول ما يصلح ان يكون معينا او مرجحا احد امور ثلاثة الاول من هذه الامور كون بعض الظنون متيقنا بالنسبة الى الباقي بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير فيؤخذ به ويطرح الباقي للشك في حجيته وبعبارة اخرى يقتصر في القضية المهملة المخالفة للاصل على المتيقن

قوله
...
ذلك البحث لا يجري الا بعد تسليم
العقل في تحقق وتعيين المرتبة الثانية
من الاطاعة والامتثال بمجرد عدم التمكن من
المرتبة الاولى بانسداد باب العلم بالواقع والطريق ورجوع منه
نفسه كما لا يخفى قوله قده ويمكن عدم تمامية شيء من هذين البحثين ويجيء
بيان تماميته بكل منهما بدون ضميمة الاجماع مع انه لو لم يتم بدون ذلك
لا يلزم رجوع الامر الى دعوى الاجماع في حجية مطلق الظن بعد الانسداد
لو ادعى في الملازمة بين حجيته في وحجيته بداهة ان سبيل العقل
الذي اقيم على حجيته في هذا الحال انما يكون دليلا على حجيته لا بالاجماع
بداهة ان الدليل على ثبوت الملازمة بين الشيئين لا يكون دليلا
على ثبوتهما ولا ثبوت احدهما ضرورة صدق القضية الشرطية مع كذب
طرفيها فافهم قوله قده ويذكر للتعميم وجوه الاول عدم المرجح

بطريقه حيث ان النتيجة لو كانت الحجة الواصلة بنفسها فلا بد من
ان يتعين تعيينا او تعيينا ولو كانت اعم من الواصلة ولو بطريقها
فلا يكاد ان يتم مقدمات الانسداد بدليلية من الاحتياط والالتفات
الى حكومة العقل كما اشرنا وما ذكرنا ظهر في بعض ما وقع في المقام من
النقض والابرام والاشكال والكلام من الخلط في المباني جعلنا الله تعالى

الملازمة بين وجوب العمل وحجيته في دليلية الانسداد وقد
عرفت في بعض حواشي السابقة ان الدليل على ثبوت
اللازم انما هو الدليل على الملزوم لا الدليل على
اللزوم ومن اطرفا والتوهم وجه
حجية المتيقن بدليلية

وأما التبعيض من حيث الكم فقط لتردده بين الأقل المتيقن والأكثر ولا يتوهم أن هذا المقدار
المتيقن من الظنون الخاصة للقطع التفصيلي بحجيته لا بد. فاعلم بأن المراد بالظن الخاص
ما علم حجيته بغير دليل الانسداد. الثاني كون بعض الظنون أقوى من بعض فتعين العمل
عليه للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكاليف الواقعية
من الواجبات والمحرمات على القدر المتيقن وهو ما كان الاحتمال المخالف للاحتياط فيه
في غاية البعد فإنه كلما ضعف الاحتمال الموافق للاحتياط كان ارتكابه أهون. الثالث كون بعض الظنون مظنون
الحجية فإنه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره إما لكونه أقرب إلى الحجية
من غيره وأن معلوم القضية المهملة المجملة يحمل بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل على ما هو
أقرب محتملاتها إلى الواقع وإما لأنه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع لأن المفروض رجحان مطابقته
للواقع لأن المفروض كونه من الأمارات المفيدة للظن بالواقع ورجحان كونه بدلا عن الواقع
لأن المفروض الظن بكونه طريقا قائما مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير
مخالفته فاحتمال مخالفة هذه الأمارة للواقع ولبدله موهوم في موهوم بخلاف احتمال
مخالفة سائر الأمارات للواقع لأنها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع
ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمي عليه فدار الأمر بين دوائين
أحدهما يظن أنه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه غيره يظن كونه بدلا عنه في جميع الخواص والآخر
يظن أنه ذلك الدواء لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفة بدل عنه ومعلوم بالضرورة أن العمل
بالأول أولى. ثم إن لبعض الظنون الحجية قد يعلم بالتفصيل كما إذا ظن حجية الخبر المزكى رواته
بعدل واحد أو حجية الإجماع المنقول وقد يعلم إجمالا وجوده بين أمارات فالعمل بهذه الأمارات
أرجح من غيرها الخارج عن محتملات ذلك المظنون الاعتبار وهذا كما لو ظن عدم حجية بعض
الأمارات كالأولوية والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظن فإنا إذا فرضنا
نتيجة دليل الانسداد مجملة مرددة بين هذه الأمور وغيرها وفرضنا الظن بعدم حجية هذه
لزم من ذلك الظن بأن الحجة في غيرها وإن كان مرددا بين أبعاض ذلك الغير وكان الأخذ بالغير
أولى من الأخذ بها لعين ما تقدم وإن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح فافهم. هذه غاية
ما يمكن أن يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول إن المسلم من هذه في الترجيح لا
ينفع والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحا وتوضيح ذلك هو أن المرجح الأول وهو تيقن

بالنسبة الى الباقي وان كان من المرجحات بل لا يبقى له المرجح لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغيره مشكوك الحجية فيبقى تحت الاصل لكنه لا ينفع لقلته وعدم كفايته لان القدر المتيقن من هذه الامارات هو الخبر الذي زكي جميع رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تميز مشتركاته بظن اضعف نوعا من سائر الامارات الاخر ولم يوهن لمعارضة شيء منها وكان معمولا به عند الاصحاب كلا او جلا ومفيدا للظن الاطمينانى بالصدور اذ لا ريب انه كلما انتفى احد هذه الامور الخمسة في خبر احتمل كون غيره حجة دونه فلا يكون متيقن الحجية على كل تقدير واما عدم كفايته لندرته فهو واضح مع انه لو كان بنفسه كثيرا كافيا لكن يعلم اجمالا بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات له في الامارات الاخر فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها الا ان يؤخذ بعد الحاجة الى التعدي منها بما هو متيقن بالاضافة الى ما بقي فتدبر واما المرجح الثاني وهو كون بعضها اقوى ظنا من الباقي ففيه ان ضبط مرتبة خاصة له متعسر او متعذر لان القوة والضعف اضافيان وليس تعارض القوى مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الاضعف ويبقى في الامارة الاخرى نعم يوجد مرتبة خاصة وهو الظن الاطمينانى الملحق بالعلم حكما بل موضوعا لكنه نادر التحقق مع ان كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع اذ لا يستحيل ان يعتبر الشارع في حال الانسداد ظنا يكون اضعف من غيره كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فانها ليست على الاطلاق اقوى من غيرها بالبداهة وما تقدم في تقريب مرجحية القوة انما هو مع كون ايجاب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من منشآت العقل واما على تقدير كشف مقدمات الانسداد عن ان الشارع جعل الظن حجة في الجملة وتردد امره في انظارنا بين الكل والابعاض فلا يلزم من كون بعضها اقوى كونه هو المجعول حجة لانا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف وطرح الاقوى في موارد كثيرة واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لاحد الوجهين المتقدمين ففيه مع ان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل اولوية لان الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في ان مداره على الاقرب الى الواقع وح اذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته اقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن بحجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني فيرجع الامر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوي ابعاض الظنون دائما من حيث القوة والضعف

كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا ولكن الفرض مستبعد بل مستحيل مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل مظنون الحجية بل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لانه ابعد من مخالفة الواقع ويدله بناء على التقرير المتقدم واما الوجه الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره ففيه اولا انه لا امارة تفيد الظن بحجية امارة على الاطلاق فان اكثر ما اقيم على حجية الادلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم عند المنصف ان شيئا مما ذكروه لحجيتها لا يوجب الظن على الاطلاق وثانيا انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة تعيين هذا الظن المجمل ثم انه قد توهم غير واحد انه ليس المراد اعتبار مطلق الظن وحجيته في مسئلة تعيين القضية المهملة وانما المقصود ترجيح بعضها على بعض فقال بعضهم في توضيح لزوم الاخذ بمظنون الاعتبار بعد الاعتراف بانه ليس المقصود هنا اثبات حجية الظنون المظنونة الاعتبار بالامارات الظنية القائمة عليها ليكون الاتكال في حجيتها على مجرد الظن بل الدليل العقلي المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل من تلك الامارات الظنية هو ترجيح بعض الظنون على البعض فيمنع ذلك من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفاد القضية المهملة على تلك الجملة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فاذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متشابهة بالنظر الى الجميع حكم بحجية الكل واما اذا وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها دون الباقي فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة فليس الظن مثبتا لحجية ذلك الظن وانما هو قاض بتعيين جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليه ما قضى به الدليل المذكور ثم اعترض على نفسه بان صرف الدليل اليها ان كان على وجه اليقين تم ما ذكر والا كان اتكالا على الظن والحاصل انه لا قطع لصرف الدليل الى تلك الظنون ثم اجاب بانا لا نتكل الا على الظن بحجيتها ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بل التعويل على القطع بالترجيح وتوضيحه ان قضية دليل الانسداد حجية الظن على سبيل الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع او البعض ثم الامر في البعض مدور بين المظنون وغيره وقضية العقل في الدوران بين الكل

والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا ترى علماء الميزان اتفقوا على ان المهملة في قوة الجزئية ولو لم يتعين البعض في المقام ودار الحجية بينه وبين سائر الابعاض من غير تفاوت في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان الترجيح من غير مرجح واما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان حينئذ قطعي وجداني فالترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو ظاهر انتهى كلامه رفع مقامه اقول قد عرفت سابقا ان مقدمات دليل الانسداد اما ان تجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع كما يشعر به قوله لكان بعض الظنون اقرب الى الحجية من الباقي واما ان تجعل منشأ لحكم العقل بتعيين اطاعة الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله نظرا الى حصول القوة لتلك الجملة لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فعلى الاول اذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل والبعض اقتصر على البعض كما ذكره لانه المتيقن واما اذا تردد ذلك البعض بين الابعاض فالمعين لاحد المحتملات لا يكون الا ما يقطع بحجيته كما انه اذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح احدهما بمجرد الظن به الا بعد اثبات حجية ذلك الظن بل التحقيق ان المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحدالاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلا او نقلا والا فاصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في مجراها بين جعله دليلا او جعله مرجحا هذا مع ان الظن المفروض انما قام على حجية بعض الظن في الواقع من حيث الخصوص لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد فتدبر واما على الثاني فالعقل انما يحكم بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع فاذا فرضنا ان مشكوك الاعتبار يحصل منه الظن بالواقع اقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول اولى بالحجية في نظر العقل ولذا قال صاحب المعالم ان العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح انتهى نعم لو كان نصب الظن على حجية بعضها مما يوجب قوتها في نظر العقل لانها جامعة لادراك الواقع او بدله على سبيل الظن بخلاف غيره رجع الترجيح به الى ما ذكرنا سابقا وذكرنا ما فيه وحاصل

مقدمات دليل الانسداد ... واقتضتها حجية الظن على الاطلاق بتعيين البعض كخصوص المظنون الاعتبار القائمة

على المسائل الفقهية دون المشكوك والموهوم حيث انه اذا كان مقتضاها حجية الظن على الاطلاق فان مقتضاها البعث الظن في تعيين الحجة على الاطلاق ايضا اذ لا يعقل الانفكاك في اقتضاء الدليل اطلاقا وتقييدا

هو اذا لم يكن مرجح اصلا لا قطعي ولا ظني وان اريد ان ترجيحا ظنيا فهو فاسد فان الطرف الذي فيه الادلة الظنية ارجح قطعا على الطرف الفاقد لها مع ان اللازم من عدم المرجح هو التخيير دون الحكم بحجية الجميع انتهى ما اردنا نقله واما الاحاطة بما ذكرنا تعرف وجه النظر فيه فانك قد عرفت ان رجحان المظنون على غيره في وجداننا ذكرنا احد الظنون من الجهات التي ذكرنا في وجداننا لا يوجب الرجحان في نظرات ... في حكمه بحجية الظن المستكشف

الخ

الكلام يرجع الى ان الظن بالاعتبار انما يكون صارفا للقضية الى ما قام عليه من الظنون اذا حصل القطع بحجيته في تعيين الاحكام الاصلية موجبا لكون الاطاعة بمقتضاها اتم لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالبدل والاول موقوف على حجية مطلق الظن والثاني لا اطراد له لانه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار وربما التزم بالاول بعض من انكر مطلق الظن واورده الزاما على القائلين بمطلق الظن فوي كما يقولون يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما لنا يجب في تعيينه العمل بالظن فكذا نقول بعد ما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن ثم اعترض على نفسه بما حاصله ان وجوب العمل بمظنون الحجية لا ينفي غيره فقال قلنا نعم ولكن لا يكون ح دليل على حجية ظن اخر اذ بعد ثبوت حجية الظن المظنون الحجية ينفتح باب الاحكام ولا يجري دليلك فيه ويبقى تحت اصالة عدم الحجية وفيه انه اذا التزم بان مقتضاها لا انسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفروع دخل الظن المشكوك الاعتبار وموهومه فلا مورد للترجيح والتعيين حتى يعين بمطلق الظن لان الحاجة الى التعيين بمطلق الظن وبعبارة اخرى اما ان يكون مطلق الظن حجة واما لا فعلى الاول لا مورد للتعيين والترجيح وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق الظن فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير وليس للمعترض القلب بانه ان ثبت حجية مطلق الظن تعين ترجيح مظنون الاعتبار بناء على تقدير ثبوت حجية مطلق الظن لا يبقى ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن ثم ان لهذا المعترض كلاما في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا من حيث حجية مطلق الظن حتى يرد ان بعد ثبوتها لا مورد للترجيح لا بأس بالاشارة اليه والى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا فقال معترضا على القائل بما قدمنا من ارادة ترجيح المحتمل عن تعيينه بالاستدلال بقوله ان هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما ولبيان هذا المطلب نقدم مقدمة ثم نجيب عن كلامه وهي انه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجح وهو ايجاد الشيء بلا موجد بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس الى احد الطرفين والميل اليه من غير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا واما الحكم بذلك فهو امر اخر وراء ذلك ثم اوضح

ذلك يا مثلة منها انه لو دار امر العبد في احكام السلطان المرسلة اليه بين امور وكان بعضها
مظنونا بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان صح له ترجيح المظنون ولا يجوز له الحكم بلزوم
ذلك ومنها انه لو قدم اليه احد طعامان احدهما الذ من الآخر فاختاره عليه لم يرتكب ترجيحا
بلا مرجح وان لم يلزم اكل الالذ ولكن لو حكم بلزوم الاكل لابد من تحقق دليل عليه ولا يكفي
مجرد الالذية نعم لو كان احدهما مضرا صح الحكم باللزوم ثم قال وبالجملة فالحكم بلا دليل غير
الترجيح بلا مرجح فالمرجح غير الدليل والاول يكون في مقابل الميل والعمل والثاني يكون في مقابل
التصديق والحكم ثم قال ان ليس المراد انه يجب العمل بالظن بالمظنون الحجية وانه الذي يجب العمل
بعد انسداد باب العلم بل مراده انه بعد ما وجب على المكلف لانسداد باب العلم وبقاء التكليف
العمل بالظن ولا يعلم ان اي ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته لم يفض بلزوم عليه فان قلت ترجيح
بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا وان كان غيره فبينه حتى ننظر انتهى كلامه دفع مقامه وكم
لا يخفى انه ليس المراد من اصل دليل الانسداد الا وجوب العمل بالظن فاذا فرض ان هذا الواجب
مردد بين ظنون فلا غرض الا في تعيينه بحيث يحكم بان هذا هو الذي يجب العمل به شرعا حتى
يبني المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على انه حكم شرعي من الشارع واما دواعي اختيار
بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة فقد يكون الداعي الى الاختيار موجودا
في موهوم الاعتبار لغرض من الاغراض وقد يكون في مظنون الاعتبار فليس الكلام الا
في ان الظن بحجية بعض الظنون هل يوجب الاخذ بذلك الظنون شرعا بحيث يكون الاخذ
بغيره لداع من الدواعي معاقبا عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق وبعبارة
اخرى هل يجوز شرعا ان يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار ام لا يجوز ان قلت لا يجوز شرعا
قلنا فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على ان تلك المهملة غير هذه الجزئية
وان قلت يجوز لكن بدلا عن مظنون الاعتبار لا جمعا بينهما فهذا هو التخيير الذي التزم المعمم
ببطلانه وان قلت يجوز جمعا بينهما فهذا هو مطلب المعمم فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا
الى ارادة احد الطرفين بل المراد ما يكون دليلا على حكم الشارع ومن المعلوم ان هذا الحكم
الوجوبي لا يكون الا عن حجة شرعية فلو كان نفس مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض وقد
لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي فاذا جاز ذلك في هذا المقام لم لا يجوز
في سائر المقامات فلم تلتزم ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة وبعبارة اخرى

لو اقتضى انسداد باب العلم في الاحكام تعيين الاحكام المجهولة بمطلق الظن فلم منعتم
افادة دليل الانسداد لاثبات حجية الظن في الجملة وان اقتضى تعيين الاحكام بالظن
في الجملة لم يوجب انسداد باب العلم فيه تعيين الظن في الجملة الذي وجب العمل به بمقتضى
الانسداد العمل فيه بتعيينه بمطلق الظن وحاصل الكلام ان المراد من المرجح هنا هو المعتبر
والدليل الملزم من جانب الشارع ليس الا فان كان في المقام شيء غير الظن فلنذكره وان كان
مجرد الظن فلم تثبت حجية مطلق الظن فثبت من جميع ذلك ان الكلام ليس في المرجح
للفعل بل المطلوب المرجح للحكم بان الشارع اوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذاك
ومما ذكرنا يظهر ما في اخر كلام البعض المتقدم ذكره في توضيح مطلبه من ان كون المرجح
ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا فانا نقول ان كون المرجح قطعيا لا يقتضي ذلك بل انه
ان قام دليل على اعتبار ذلك المرجح شرعا كان الترجيح به قطعيا والا فليس ظنيا ايضا
ثم ان ما ذكره الاخير في مفسده من ان الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال يظهر منه خلط بين
الترجيح بلا مرجح في الايجاد والتكوين وبينه في مقام الالزام والتكليف فان الاول
محال لا قبيح والثاني قبيح لا محال فالاضطراب في كلامه عن القبيح الى الاستحالة لا موقع
له فافهم فثبت مما ذكرنا ان تعيين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم
وفي حكمه لو عين بعض الظنون لاجل الظن بعدم حجية ما سواه كالاولوية والاستقراء
بل الشهرة حيث ان المشهور على عدم اعتبارها بل لا يبعد دخول الاولين تحت القياس المنهي
عنه بل النهي عن العمل بالاولى منهما وارد في قضية ابان المتضمنة لحكم دية اصابع
المرأة فانه يظن بذلك ان الظن المعتبر بحكم الانسداد في ما عدا هذه الثلاثة وقد
ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بالظن
مزيدا ان هنا دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الامور ممنوعة لان
مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس الا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها
فيبقى تحت الاصل لا لكونها منهيا عنها بالخصوص كالقياس ومثل هذه الشهرة
المستندة الى الاصل لا يوجب الظن بالواقع واما دعوى كون الاولين قياسا فيكذبه
عمل غير واحد من اصحابنا عليهما بل الاولوية قد عمل بها غير واحد من اهل الظنون
الخاصة في بعض الموارد ومنه يظهر الوهن في دلالة قضية ابان على حرمة العمل عليها

بالخصوص فلا يبقى ظن من الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص ولو فرض ذلك دخل
الاولوية فيما قام الدليل على عدم اعتباره لان حجية الظن الحاصل من رواية ان متيقن
الاعتبار بالنسبة الى الاولوية فحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة
فتم بعد ما عرفت من عدم استنتاج تعيين القضية المهملة بمطلق الظن فاعلم انه
يصح تعيينها بالظن في مواضع احدها ان يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من
المتيقن اعتباره بعد الانسداد اما مطلقا كما اذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن اعتباره
من بين سائر الاخبار وسائر الامارات على حجية بعضها دون غيره فانه يصير متيقن الاعتبار
لاجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على اعتباره لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن
بين كونه في المسائل الفرعية وكونه في المسائل الاصولية والا فلو قلنا ان الثابت في الجملة
الذي قضى به مقدمات الانسداد انما هو المتعلق بالمسائل الفرعية دون غيرها
فالقدر المتيقن انما هو بالنسبة الى الفروع لا غيره فما ذكرنا سابقا من عدم الفرق
بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقا اليه انما هو بناء على
ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه
عن جعل الشارع والقدر المتيقن مبني على الكشف كما سيجيء الا ان يدعى ان القدر المتيقن
في الفروع هو متيقن في المسائل الاصولية ايضا واما بالاضافة الى ما قام على اعتباره
اذا ثبت حجية ذلك الظن القائم كما لو قام الاجماع المنقول على حجية الاستقراء مثلا فانه
يصير بعد اثبات حجية الاجماع المنقول ببعض الوجوه ظنا معتبرا ويلحق به ما هو متيقن
بالنسبة اليه كالشهرة اذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة الى الاستقراء بحيث لا يحتمل
اعتباره دونها الثاني ان يكون الظن القائم على حجية ظن متحدا لا تعدد فيه كما اذا كان
مظنون الاعتبار منحصرا فيما قام امارة واحدة على حجيته فانه يعمل به في تعيين المتبع وان
كان اضعف الظنون لانه اذا انسد باب العلم في مسئلة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد
ولم يجز الرجوع فيها الى الاصول حتى الاحتياط كما سيجيء تعين الرجوع الى الظن الموجود
في المسئلة فيؤخذ به لما عرفت من ان كل مسئلة انسد فيها باب العلم وفرض عدم صحة
الرجوع فيها الى مقتضى الاصول تعين بحكم العقل العمل باي ظن وجد في تلك المسئلة
الثالث ان يتعدد الظنون في مسئلة تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد

منها على اعتبار طائفة من الامارات كافية في الفقه لكن تكون هذه الظنون القائمة
في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مظنونا فح اذا وجب بحكم مقدمات الانسداد في مسئلة
تعيين المتبع الرجوع فيها الى الظن في الجملة والمفروض تساوي الظنون الموجودة في
تلك المسئلة وعدم المرجح لبعضها وجب الاخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالاجماع وتعسر
ضبط البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه فالذي ينبغي ان يقال على تقدير صحة تقرير
دليل الانسداد على وجه الكشف ان اللازم على هذا او لا هو الاقتصار على المتيقن من
الظنون وهل يلحق به كل ما قام المتيقن على اعتباره وجهان اقواهما العدم كما تقدم
اذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطة مقدمات الانسداد الا عن اعتبار
الظن في الجملة في الفروع دون الاصول والظن بحجية الامارة الفلانية ظن بالمسئلة
الاصولية نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل انه لا فرق بين تعلق الظن
بالحكم الفرعي او بحجية طريق ان كان ثم القدر المتيقن كافيا في الفقه بمعنى انه لا يلزم
من العمل بالاصول في مجاريها المحذور واللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات
فهو والا فالواجب الاخذ بما هو المتيقن من الامارات الباقية الثابتة بالنسبة الى
غيرها فان كفى في الفقه بالمعنى الذي ذكرنا فهو والا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة
وهكذا ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الامارات وعدم كفاية ما هو المتيقن مطلقا
او بالنسبة فان لم يكن على شيء منها امارة فاللازم الاخذ بالكل لبطلان التخيير بالاجماع
وبطلان طرح الكل بالفرض لفقد المرجح فتعين الجمع وان قام على بعضها امارة فان
كانت امارة واحدة كما اذا قامت الشهرة على حجية جملة من الامارات كان اللازم الاخذ
بها لتعين الرجوع الى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون وان كانت امارات متعددة
قامت كل واحدة منها على حجية ظن مع الحاجة الى جميع تلك الظنون في الفقه وعدم
كفاية بعضها عمل بها ولا فرق ح بين تساوي تلك الامارات القائمة من حيث الظن
بالاعتبار والعدم وبين تفاوتها في ذلك واما لو قامت كل واحدة منها على مقدار
من الامارات كاف في الفقه فان لم تتفاوت الامارات القائمة في الظن بالاعتبار وجب
الاخذ بالكل كالامارة الواحدة لفقد المرجح وان تفاوتت فما قام متيقن الاعتبار
او مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معينا كما اذا قام الاجماع المنقول بناء على كونه

الحرج للكل
او لما وان كان هذا
ملازما لكون عنوان الاخذ به
بالظنون الموافقة للاحتياط في موارد
الاحتياط لا الطريقية والحجية على ما عرفت وستعرفه
وان كان التبعيض بما عرفت لا يدفع ما سمعت مرارا فتبصر

مظنون

مظنون الاعتبار على حجية امارة غير مظنونة الاعتبار وقامت تلك الامارة فانها
تتعين بذلك هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفا واما على ما هو المختار من كونه
حاكما فسيجئ الكلام فيه بعد الفراغ عن المتممات التى ذكروها لتعميم النتيجة ثم اعلم انك اذا
عرفت ذلك فاللازم على المجتهد ان يتأمل فى الامارات حتى يعرف المتيقن منها حقيقة
او بالاضافة الى غيرها ويحصل ما يمكن تحصيله من الامارات القائمة على حجية تلك الامارات
ويميز بين تلك الامارات القائمة من حيث التساوى والتفاوت من حيث الظن بحجية
بعضها من امارة اخرى ويعرف كفاية ما احرز اعتباره من تلك الامارات وعدم كفايتها
فى الفقه وهذا يحتاج الى سير مسائل الفقه اجمالا حتى يعرف ان القدر المتيقن من
الاخبار لا يكفى مثلا فى الفقه بحيث يرجع فى موارد خلت عن هذا الخبر الى الاصول التى
يقتضيها الجهل بالحكم فى ذلك المورد فاذا انضم اليه قسم آخر من الخبر لكونه متيقنا
اضافيا او لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع هل يكفى ام لا فلابد من التنزل على وجه يوجب
طرح سائر الظنون حتى يعرف كفاية ما احرزه من جهة اليقين او الظن المتبع وفقنا الله
للاجتهاد الذى هو اشد من طول الجهاد بحق محمد وآله الامجاد الثانى من طرق التعميم
ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون الى
مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه بان مقتضى القاعدة بعد اهمال النتيجة الاقتصار
على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك ثم يتعدى الى الموهوم لكن الظنون المظنونة الاعتبار
غير كافية اما بانفسها بناء على انحصارها فى الاخبار الصحيحة بتزكية عدلين واما لاجل
العلم الاجمالى بمخالفة كثير من ظواهرها للمعانى المرادة منها ووجود ما يظن منه ذلك
فى الظنون المشكوكة الاعتبار فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الاجمالى المذكور
فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة فى عدم الوفاء بمعظم الاحكام فلابد
من التنزل بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع الى الاصول الى الظنون
المشكوكة الاعتبار التى دلت على ارادة خلاف الظاهر فى ظواهر مظنون الاعتبار فيعمل بما
هو مشكوك الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقه وقرينة لمجازه
فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل بغيرها مما ليس فيها
معارضة لظواهر الامارات المظنونة الاعتبار بالاجماع على عدم الفرق بين افراد مشكوك

الاعتبار فان احدا لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحيح وبين خبر حسن اخر غير معارض لخبر صحيح بل بالاولوية القطعية لانه اذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض اولى ثم نقول ان في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة نعلم اجمالا بعدم ارادة المعاني الظاهرة والكاشف عن ذلك ظنا هي الامارات الموهومة الاعتبار فنعمل بتلك الامارات ثم نعمل بها في افراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركب حيث ان احدا لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له بل بالاولوية كما عرفت اولا لانصاف ان التعميم بهذا الطريق اضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار لان هذا التعميم قد جمع ضعف القولين حيث اعترف بان مقتضى القاعدة لولا عدم الكفاية الاقتصار على مظنون الاعتبار وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار الا اذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم واما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية ففيه اولا انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا في الخبر الصحيح بتزكية عدلين وليس كذلك بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافا الى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص احوال الرواة يوجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الامارات الى الاصول وثانيا ان العلم الاجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله الى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار ومن المعلوم ان العمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدي الى ما ليس فيه هذه العلة اعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار فان العلم الاجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لاطلاقات الاخبار او مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدي الى الشهرة الغير المزاحمة للاخبار بتقييد او تخصيص فضلا عن التعدي الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها لان الحكم بالحجية في القسم الاول لعله غير مطرد في القسم الثاني حكم عقلي نعلم بعدم تعرض الامام عليه السلام له قولا او فعلا الا من باب تقريره

ان يكون المناط في غير المزاحمات منها ثابتا بالطريق اولى كما لا يخفى فافهم واستقم لمولانا محمد كاظم الطوسي النجفي مد ظله العالي

حكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة وهي وجود العلم الاجمالي ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الاولوية فان المناط في العمل بالقسم الاول اذا كان هو العلم الاجمالي فكيف يتعدى الى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه اولى وكان متوهم الاجماع ادعى ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الخبر الحسن او افراد الشهرة ولم يعلم ان الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقا او نفيه كذلك لانهم اهل الظنون الخاصة بل لو ادعى الاجماع على ان كل من عمل بجملة من الاخبار الحسان او الشهرات لاجل العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الاجمالي كان في محله الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل فقد عرفت الجواب عنه في بعض اجوبة الدليل الاول من ادلة اعتبار الظن بالطريق ولكن فيه ان قاعدة الاشتغال في مسئلة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية كما اذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها فانه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية لان الحكم الاصولي المعلوم بالاجمال وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب ويكفي فيه ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب ولا تنافي بين الاحتياط وفعل السورة لاحتمال الوجوب وكونه لا على وجه الوجوب الواقعي وتوضيح ذلك ان معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه فاذا فرضنا انه يدل على عدم وجوب شيء فليس معنى وجوب العمل به الا انه لا يتعين عليه ذلك الفعل فاذا اختار فعل ذلك يجب ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب بمقتضى الاصل لا انه يجب ان يقع على وجه عدم الوجوب اذ لا يعتبر في الافعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب نعم يجب التشرع والتدين بعدم الوجوب سواء فعله او تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع وح فاذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب امور فمعنى وجوب ملاحظة

ذلك الظن المجمل المعلوم اجمالا وجوبه ان لا يكون فعل هذه الامور على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الامور مباحة بحكم الاصل ولذا لم يستحب الاحتياط واتيان الفعل لاحتمال انه واجب ثم اذا فرض العلم الاجمالي من الخارج بوجوب احد هذه الاشياء على وجه يجب الاحتياط والجمع بين تلك الامور فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال ان يكون هو الواجب وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من وجوب ان يكون فعله لا على وجه الوجوب باق بحاله لان الاحتياط في الجميع لا يقتضي اتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعي بل بعنوان انه محتمل الوجوب والظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم اتيانه على هذا الوجه كما انه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصيل كظاهر الكتاب دل على عدم وجوب شيء لم ينافه مؤداه لاستحباب الاتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب هذا واما ما فرع سمعك من تقديم قاعدة الاحتياط في المسئلة الاصولية على الاحتياط في المسئلة الفرعية كما او تعارضهما فليس في مثل المقام بل مثال الاول منهما ما اذا كان العمل بالاحتياط في المسئلة الاصولية مزيلا للشك الموجب للاحتياط في المسئلة الفرعية كما اذا تردد الواجب بين القصر والاتمام ودل على احدهما امارة من الامارات التي يعلم اجمالا بوجوب العمل ببعضها فانه اذا قلنا بوجوب العمل بهذه الامارات يصير حجة معينة لاحدى الصلوتين الا ان يقال ان الاحتياط في المسئلة الاصولية انما يقتضي اتيانهما لا نفي غيرها فالصلوة الاخرى حكمها حكم السورة في عدم جواز اتيانها على وجه الوجوب فلا ينافي اتيانها لاحتمال الوجوب فيصير نظير ما نحن فيه واما الثاني وهو مورد المعارضة فهو كما اذا علمنا اجمالا بحرمة شيء من بين اشياء ودلت على وجوب كل منها امارات نعلم اجمالا بحجية احدها فان مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع ومقتضى ذلك ترك الجميع فافهم واما دعوى انه اذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من الاصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للاجماع المركب فقد عرفت شناعته فان قلت اذا عملنا في مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط لزم العسر والحرج اذ يجمع ح بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب وموهوم الوجوب مع كونه مطابقا للاحتياط اللازم فاذا فرض لزوم العسر من مراعات الاحتياطين معا في الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن فاذا فرضنا

هذا الظن مجملاً لو نعمل بكل ظن مما يقتضي الظن بالتكليف احتياطاً وأما الظنون المخالفة للاحتياط فلا يلزم فنعمل بها فرار عن لزوم العسر لكن دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها مما المتقدم فرجع الامر الى ان قاعدة الاشتغال لا ينفع ولا يثمر في الظنون المخالفة للاحتياط لانك عرفت انه لا يثبت وجوب التنزل اليها فضلاً عن التعميم فيها لان التنزل اليها كان للزوم العسر فافهم هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشرع بوجوب العمل بالظن في الجملة وقد عرفت ان التحقيق خلاف هذا التقرير وعرفت ايضاً ما ينبغي سلوكه على تقديره مما مبنى من وجوب اعتبار المتبعض حقيقة او بالاضافة ثم مظنون الاعتبار بالتفصيل الذي تقدم في آخر المتقدم الاول من المقدمات الثلثة واما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الاطاعة الظنية والفرار عن المخالفة الظنية وانه يقبح من الشارع تعالى ارادة ازيد من ذلك كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك فالتعميم وعدمه لا يتصور بالنسبة الى الاسباب لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما اذا كان المقصود الانكشاف الظني بين الاسباب المحصلة له كما لا فرق فيما اذا كان المقصود الانكشاف الجزمي بين اسبابه وانما يتصور من حيث مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوي الذي يرتفع معه التحير عرفاً بيان ذلك ان الثابت من مقدمة بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم التفصيلي هو وجوب الامتثال الاجمالي بالاحتياط في اتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة لكن المقدمة الثالثة النافية للاحتياط انما ابطلت وجوبه على وجه الموجبة الكلية بان يحتاط في كل واقعة قابلة للاحتياط او يرجع الى الاصل كذلك ومن المعلوم ان ابطال الموجبة الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية وح فلا يثبت من ذلك الا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط والاصول في الجملة ثم ان العقل حاكم بان الظن القوي الاطمئناني اقرب الى العلم عند تعذره وانه اذا لم يمكن القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الاقرب الى العلم وح فكل واقعة يقتضي الاحتياط الخاص بنفس المسئلة او الاحتياط العام من جهة كونها احدى المسائل التي يقطع بتحقق التكليف فيها ان قام على خلاف مقتضى الاحتياط امارة ظنية توجب الاطمئنان بمطابقة الواقع تركنا الاحتياط واخذنا بها وكل واقعة ليست فيها امارة كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم يوجد امارة اصلاً او وجد

سابقاً بوجوب الاخذ بالظن القوي في حكم العقل بعدم جواز الاخذ بالظن الضعيف فيلك في موارد الظن الضعيف يجب سلوكه في موارد الشك من غير فرق بين تعلقه باثبات التكليف الالزامي ونفيه كما انه يجب الاخذ بمقتضى الظن القوي الاطمئناني من غير فرق بين تعلقه باثبات التكليف ونفيه

المشكوكات وكانت ولم يبلغ مرتبة الاطمينان وكل واحدة لم يمكن فيها الاحتياط تعين التخيير في الاولى والعمل بالظن في الثاني وان كان في غاية الضعف لان الموافقة الظنية اولى من غيرها والمفروض عدم جريان البرائة ولا الاستصحاب لانتقاضهما بالعلم الاجمالي فلم يبق من الاصول الا التخيير ومحله عدم رجحان احدهما اي والا فيؤخذ بالراجح و نتيجة هذا هو الاحتياط في المشكوكات والمظنونات بالظن الغير الاطمينانى ان امكن و الا فبالاصول والعمل بالظن في الوقايع المظنونة بالظن الاطمينانى فاذا حصل المكلف قطع بانه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجب على المكلف من جهة العسر الا الى الموافقة الاطمينانية فيكون مدار العمل على العلم بالبرائة والظن الاطمينانى بها واما مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود في المسئلة وان كان ضعيفا فهو خارج عن محل الكلام لان العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه الى شيء اخر بل التخيير والعمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلي اليهما بلا واسطة وان شئت قلت ان العمل بالظن في موارد الانسداد على الظن الاطمينانى ومطلق الظن والتخيير كل في مورد خاص وهذا هو الذي يحكم به العقل المستقل وقد سبق لذلك مثال في الخارج وهو ما اذا علمنا بوجود شياة محرمة في قطيع وكان اقسام القطيع بحسب احتمال كونها مصداقا للمحرمات خمسة قسم منها بظن كونها محرمة بالظن القوي الاطمينانى لان المحرم منحصر فيه وقسم منها بظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتحير وثالث يشك في كونها محرمة وقسم منها في مقابل الظن الاول وقسم منها موهوما في مقابل الظن الثاني ثم فرضنا في المشكوكات وفي هذا القسم من الموهومات فانه يحتمل ان يكون واجب الارتكاب وح مقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجوب فاذا انتفى وجوب الاحتياط لاجل العسر واحتيج الى ارتكاب موهوم الحرمة كان ارتكاب الموهوم في مقابل الظن الاطمينانى اولى من الكل فيبنى على العمل به والتخيير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب ويعمل بمطلق الظن في المظنون منه لكنك خبير بان هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطمينانى في شيء لان مقتضى حجيته ان يكون دليلا في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده اليه لا الى غيره وفي موارد الخلو عنه بمقتضى الاصل الذي يقتضيه والظن هنا ليس كذلك اذ العمل اما في موارد وجوده فيما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط

ولكن الذي ساير المراتب فاذا حكم بالعموم من حيث السبب

والمورد كان لازمه الحكم بالعموم من حيث المرتبة كما ان لازم التخصيص من حيث المرتبة التخصيص من الجهتين ايضا فانه اذا فرض في مورد لم يحصل الا الظن بالامارة خاصة لم يكن حجيتها في هذا المورد فيلزم التخصيص بحسب المورد والسبب فاسد هذا الا يبيح صدوره ممن له صناعة في العلم

العمل بالاحتياط حاله تتعين في حكم العقد فيما فرضه التبعيض في الاحتياط

الواقع المعلوم بالاجمال بخلاف ما لو عكس الامر وخالف الاحتياط في مظنونات التكليف فيرجع الامر الى العمل بالظن في وجوده سواء قام على التكليف او على خلافه والى الاصول في المشكوكات وهذا باب ... في المعنى ... وجعله حجة وان كان في الحقيقة تبعيضا في الاحتياط الكلي لكنه لا يقبح بعد عدم الفرق في العمل ...

وما يتعلق به

لا عليه اذ لا يدل على ذلك مقدمات الانسداد وفيما خالفنا الاحتياط لا يعول
عليه الا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر الا فلو فرض فيه جهة اخرى
لم يكن معتبرا من تلك الجهة كما لو دار الامر بين شرطية شيء واباحته واستحبابه
فظن باستحبابه فانه لا يدل مقدمات دليل الانسداد الا على عدم وجوب الاحتياط
في ذلك الشيء والاخذ بالظن في عدم وجوبه لا في اثبات استحبابه واما في موارد
عدمه وهو الشك فلا يجوز العمل الا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون
الواقعة من موارد التكليف المعلومة اجمالا وان كان لا يقتضيه نفس المسألة
كما اذا شك في حرمة عصير التمر او وجوب الاستقبال بالمحتضر بل العمل على هذا
الوجه تبعيض في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعا للحرج ثم يتعين العقل
طرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالا ضعيفا في الغاية فان قلت
ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة الى المظنونات يوجب العسر فضلا عن انضمام
العمل به في الموهومات المقابلة للظن الغير القوي فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن
ووجوب الرجوع في المشكوكات الى مقتضى الاصل وهذا معنى حجية
الظن المطلق وان كان حقيقته تبعيضا في الاحتياط الكلي لكنه لا يقدح بعد
عدم الفرق في العمل قلت لا نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط في المظنونات
بالظن الغير القوي في نفي التكليف فضلا عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات
فقط بعد الموهومات في ذلك لان حصول الظن الاطمئناني في غير عزيز في الاخبار
وغيرها اما في غيرها فلانه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والاجماع المنقول
والاستقراء والاولوية واما الاخبار فلان الظن المبحوث عنه في هذا المقام هو
الظن بصدور المتن وهو يحصل غالبا من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية
وان لم يكن اماميا او ثقة على الاطلاق اذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح
فيها واما احتمال الارسال فمخالف لظاهر كلام الراوي وهو داخل في ظواهر الالفاظ
فلا يعتبر فيها افادة الظن فضلا عن الاطمئنان منه فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور
لاجل عدم الظن بالاسناد لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر لان الجهة التي يعتبر فيها
افادة الظن الاطمئناني هو جهة صدق الراوي في اخباره عمن يروي عنه واما ان

اخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا باس بعدم افادته للظن فيكون صدور

المتن غير مظنون اصلا لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين وبالجملة فدعوى كثرة

الظنون الاطمينانية في الاخبار وغيرها من الامارات بحيث لا يحتاج الى ما دونها

ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها الى الاحتياط محذور وان كان هي

ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمينان قريبة جدا الا انه يحتاج الى مزيد تتبع في الروايات

واحوال الرواة وفتاوى العلماء وكيف كان فلا ارى الظن الاطمينان الحاصل

من الاخبار وغيرها من الامارات اقل عددا من الاخبار المصححة بعدلين بل لعله

اكثر ثم ان الظن الاطميناني من امارة او امارات اذا تعلقت بحجية امارة ظنية

كانت في حكم الاطمينان وان لم تفده بناء على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن

بالحكم والظن بالطريق الا ان يدعي مدع انها بالنسبة الى نفسه لعدم الاطمينان

له غالبا من الامارات القوية وعدم ثبوت حجية امارة بها ايضا وح فيتعين في

حقه التعدي الى مطلق الظن واما العمل في المشكوكات بما يقتضيه الاصل في

المورد فلم يثبت بل اللازم بقانه على الاحتياط نظرا الى كون المشكوكات من المحتملات التي

يعلم اجمالا بتحقق التكليف فيها وتحريما ولا عسر في الاحتياط فيها نظرا الى قلة المشكوكات

لان اغلب المسائل يحصل فيها الظن باحد الطرفين مع ان الفرق بين الاحتياط في جميعها

والعمل بالاصول الجارية في خصوص مواردها انما يظهر في الاصول المخالفة للاحتياط

ولا ريب ان العسر لا يحدث بالاحتياط فيها خصوصا مع كون مقتضى الاحتياط

في شبهة التحريم الترك وهو غير موجب للعسر وح فلا يثبت المدعى من حجية

الظن وكونه دليلا يجب جع في موارد عدا الى الاصل بل يثبت عدم وجوب

الاحتياط في المظنونات والحاصل ان العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج

عن حكم الاحتياط الكلي الثابت بمقتضى العلم الاجمالي في الوقايع نعم لو ثبت بحكم

العقل عند الظن عند انسداد باب العلم مرجع في الاحكام الشرعية نفيا واثباتا

كالعلم انقلب التكليف الى الظن وحكمنا بانا لسنا لا نريد الا الامتثال الظني فحيث

لا ظن كما في المشكوكات فالمرجع الى الاصول الموجودة في خصوصيات المقام فيكون

كما لو انفتح باب العلم او الظن الخاص فيصير لزوم العسر حكمة في عدم ملاحظة الشارع

النحريم الترك وهو غير موجب للعسر وان كان ربما ينافيه بان لزوم العسر انما هو من جهة الانسداد والحاجة فاذا تعلقت بالعمل كثيرا فيكون تاركه حرجيا الا ترى استند اليهم عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة بلزوم الحرج منه مع ان الاحتياط فيها انما هو بالترك نعم ما افاده قدس سره لبيان تضعيف احتمال لزوم الحرج من ضم المشكوكات بقوله مع ان الفرق بين الاحتياط في جميعها و

يقال ان التبعيض في الاحتياط انما تقدم على الامتثال الظني في حكم العقل فيما كان اقرب الى ادراك الواقع ولا يوجد هذا العنوان فيما لو اقتصر مورد الاحتياط في مظنونات التكليف كما هو المفروض حيث ان اللازم من بطلان وجوب الاحتياط في مشكوكات التكليف مضافا الى بطلانه في موهومات التكليف وهذا بخلاف بطلانه في موهومات التكليف فقط فانه يبقى معه الاحتياط في مظنونات التكليف ومشكوكاته منهما لم ينكشف من بطلانه في خصوص الموهومات عدم حجية الظن فتدبر ثم ان منشأ دعوى لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات [illegible]

وما يتعلق به

العلم الاجمالى فى الامتثال بعد تعذر التفصيلى لا علة لها حتى يدور الحكم مدارها ولكن الانصاف ان المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة كما يظهر لمن راجعها وتأملها نعم لو ثبت ان الاحتياط فى المشكوكات يوجب العسر ثبت النتيجة المذكورة لكن عرفت فساد دعواه فى الغاية كدعوى ان العلم الاجمالى المقتضى للاحتياط الكلى انما هو فى موارد الامارات دون المشكوكات فلا مقتضى فيها للعدول عما يقتضيه الاصول الخاصة فى مواردها فان هذه الدعوى يكذبه ثبوت العلم الاجمالى بالتكليف الالزامى قبل استقصاء الامارات بل قبل الاطلاع عليها وقد مر تضعيفه سابقا فتذكره فان ادعاء ذلك ليس كل البعيد ثم ان نظير هذا الاشكال الوارد فى المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن الى الاصول العملية وارد فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن الى الاصول العملية وارد فى الاقضية الجارية فى ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والاخبار المتيقن كونها ظنونا خاصة توضيحه ان من مقدمات دليل الانسداد اثبات عدم جواز العمل باكثر تلك الظواهر للعلم الاجمالى بمخالفة ظواهرها فى كثير من الموارد فتصير مجملة لا تصلح للاستدلال فاذا فرضنا رجوع الامر الى ترك الاحتياط فى المظنونات او فى المشكوكات ايضا وجواز العمل بالظن المخالف للاحتياط وبالاصل المخالف للاحتياط فما الذى اخرج تلك الظواهر عن الاجمال حتى يصح بها الاستدلال فى المشكوكات اذ لم يثبت كون الظن مرجعا كالعلم بحيث يكفى فى الرجوع الى الظواهر عدم الظن بالمخالفة مثلا اذا اردنا التمسك باوفوا بالعقود لاثبات صحة عقد انعقدت امارة كالشهرة او الاجماع المنقول على فساده قيل لا يجوز التمسك بعمومه للعلم الاجمالى بخروج كثير من العقود عن هذا العموم لا نعلم تفصيلها ثم اذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم امكان الاحتياط فى بعض الموارد وكون الاحتياط فى جميع موارد امكانه مستلزما للحرج فاذا شك فى صحة عقد لم يقم على حكمه امارة ظنية قيل ان الواجب الرجوع الى عموم الاية ولا يخفى ان اجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف ودفع هذا كالاشكال السابق منحصر فى ان يكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن كالعلم ليرتفع الاجمال فى الظواهر لقيامه فى كثير من مواردها من جهة ارتفاع العلم الاجمالى كما لو علم تفصيلا ببعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم اجمالا فى الباقى فان

فده فى هذا المقام عند الكلام فى مقدمات الانسداد فانه صرح هناك

بعدم طرو الاجمال فى ظواهر الكتاب والسنة القطعية والمظنونة بالظن الخاص بعد تسليم انسداد باب العلم والظن الخاص فى اكثر الاحكام ...

حجية الظن على الظن النوعى من باب الظن الخاص ...

بدعوى ان العلم الاجمالي الحاصل في تلك الظنون انما هو بملاحظة موارد الامارات
فلا يندرج في المشكوكات سواء ثبت حجية الظن ام لا ولا انت خبير بان دعوى النتيجة
على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد ودعوى اختصاص المعلوم اجمالا
من مخالفة الظواهر بموارد الامارات مضعفة بان هذا العلم حاصل بلا ملاحظة
الامارات وموارده وقد تقدم سابقا ان المعيار في دخول طائفة من المحتملات
في اطراف العلم الاجمالي لا نزاع فيها حكمه وعدم دخوله هو شيء بل طائفة من المحتملات
المعلوم لها داخل في العلم الاجمالي في هذه الطائفة المشكوك دخولها فان حصل
العلم الاجمالي كانت من اطراف العلم والا فلا وقد يدفع الاشكال بان يدعى في هنا
الاجماع بل الضرورة على ان المرجع في المشكوكات الى العمل بالاصول اللفظية ان كانت
والا فالى الاصول العملية وفيه ان هذا الاجماع مع ملاحظة الاصول في انفسها واما
مع طرو العلم الاجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة فلا اجماع على سقوط العمل
بالاصول مطلقا لا على ثبوته ثم ان هذا العلم الاجمالي وان كان حاصلا لكل احد قبل
تمييز الادلة عن غيرها الا ان من تبعيض له الادلة وقام الدليل القطعي عنده على بعض
الظنون علم بموافقة ما وصله المعلوم بالاجمال عنده معلوما بالتفصيل كما اذا نصب
امارة طريقا لتعيين المحرمات في القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياهه فانه تعمل بمقتضى
الامارة ثم يرجع في مورد فقدها الى اصالة الحل لان المعلوم اجمالا صار معلوما بالتفصيل
والحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق في اول الامر واما من لم يقم عنده الدليل على اعتبار
الا انه لم يثبت له عدم وجوب الاحتياط والعمل بالامارات لا من حيث انها ادلة بل من حيث
انها مخالفة للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر فلا مانع لذلك
العلم الاجمالي لهذا التخصيص بالنسبة الى المشكوكات فعلم مما ذكرنا ان مقدمات دليل
الانسداد على تقرير الحكومة وان كانت تامة في الانتاج الا ان نتيجتها لا تفي بالمقصود من
حجية الظن وجعله كالعلم او كالظن الخاص واما على تقرير الكشف فالمستنتج منها وان كان
عين المقصود الا ان الاشكال والنظر بل المنع في استنتاج تلك النتيجة فان كنت تقدر على
اثبات حجية قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور وكان احسن والا فلا تتعد على
تقرير الكشف عما ذكرنا من المسلك في آخر فتح على تقرير الحكومة فانه يأتي هنا ايضا من الاقتصار

في مقابل الاحتياط على الظن الاطمينان بالحكم او بطريقيته امارة دلت على الحكم وان
لم يفد اطمينانا بل ولا ظنا بناء على ما عرفت من جعلهم مسلكا المتقدمين من الفرق بين الظن
بالحكم والظن بالطريق واما فيما لا يمكن الاحتياط فالمتبع فيه بناء على ما تقدم في المقدمات
من سقوط الاصول عن الاعتبار للعلم الاجمالي بمخالفة الواقع فيها هو مطلق الظن ان وجد
والا فالتخيير وحاصل الامر عدم وقوع التبدل عن الاحتياط في الدين مهما امكن الا مع الاطمينان
بخلافه وعليك بمراجعة ما قدمنا من الامارات على حجية الاخبار عساك تظفر فيها بما
توجب الاطمينان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفا اذا افاد الظن وان لم يفد الاطمينان بل
لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمينان يدل على حجية
المصحح بواحد عدل نظرا الى حجية قول الثقة المعدل في تعديله فيصير بمنزلة المعدل
بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعا بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه
لان المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المعدل المستلزم
لحجية المصحح بعدل واحد بناء على شمول دليل اعتبار خبر الثقة للتعديلات فيقتضي
تقرير الكشف المقام الثالث في انه اذا بني على تعميم الظن فان كان التعميم على تقرير الكشف
بان يكون مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه
باحد المعممات المتقدمة فلا اشكال في تعميمه من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم
لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل به فيكون التعميم بالنسبة الى ما عداه
كما لا يخفى على من راجع المعممات المتقدمة وأما على تقدير الحكومة بان يكون مقدمات
الدليل موجبة لحكومة العقل بقبح ارادة الشارع ما عدا الظن وقبح اكتفاء المكلف على
ما دونه فيشكل توجيه خروج القياس وكيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا
للاطاعة والمعصية ويقبح عن الامر والمأمور التعدي عنه ومع ذلك يحصل الظن او خصوص
الاطمينان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن
او خصوص الاطمينان لو فرض ممكنا جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلا اذ لعله
نهى عن امارة مثل ما نهى عن القياس بل وازيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبح
ذلك على الشارع اذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه وهذا من
افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشاؤه لزوم التناقض ولا يندفع

الا يكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع وهو التخصيص وعدم التنافض في تخصيص العمومات اللفظية انما هو لكون العموم صوريا فلا يلزم الا التنافض الصوري ثم ان الاشكال هنا في مقامين احدهما في خروج مثل القياس وامثاله مما نقطع بعدم اعتباره الثاني في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره ظن آخر حيث ان الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العمل بهما فهل يطرحان او يرجح المانع او الممنوع منه او يرجع الى الترجيح وجوه بل اقوال اما المقام الاول فقد قيل في توجيهه امور الاول ما مال اليه او قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في امثال زماننا وتوجيهه بتوضيح منا ان الدليل على الحرمة ان كان هي الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فلا يخفى ان بعض تلك الاخبار في مقابلة معاصري الائمة صلوات الله عليهم من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وآرائهم فقاسوا واستحسنوا فضلوا واضلوا واليهم اشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بيان من يأتي من بعده من الاقوام فقال برهة يعملون بالقياس والامير صلوات الله عليه بما معناه ان قوما تفلتت عنهم الاحاديث ان يحفظوها واعوزتهم النصوص ان يعوها فتمسكوا بآرائهم الى آخر الرواية وبعض منها انما تدل على الحرمة من حيث انه لا ظن لا يغني من الحق شيئا وبعض منها تدل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع غالبا في خلاف الواقع وبعض يدل على الحرمة ووجوب التوقف اذا لم يوجد ما عداه ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف لاجل العمل بالرجوع الى ائمة الهدى او بصورة ما اذا كانت المسألة من غير العمليات او نحو ذلك ولا يخفى ان شيئا من الاخبار الواردة على احد الوجوه المتقدمة لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما او خصوصا عن النبي صلى الله عليه وآله او احد امنائه صلوات الله عليهم اجمعين مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا الطريق الشرعي ودوران الامر بين العمل بما يظن انه صدر منهم والعمل بما يظن ان خلافه صدر منهم كمقتضى الاصول المخالفة للقياس في موارده والامارة المعارضة له وما ذكرنا واضح على من راعى الانصاف وجانب الاعتساف وان كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعى فنقول انه

عن القول بحجية عند الاضطرار وانحصار الطريق في مطلق الظن حيث قال في البحث الرابع والاربعين في تعداد الادلة ما هذا لفظه الادلة اما ان يكون مثبتة لذاتها من غير جعل كالطرق المعهودة للعلم بالحكم من عقل او نقل متواتر او اجماع معصومين الى ان قال واما ان تكون جعلية يحكم انها لا تقتضي لذاتها وساق الكلام في تعداد الادلة الظنية المعتبرة من حيث الخصوص الى ان قال واما ان يكون

وكذلك الآن دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ثم لا تريب انه لو فرض
والعياذ بالله انسداد باب الظن من الطرق السمعية لعامة المكلفين او لمكلف واحد
باعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الاسلام فهل تقول انه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة
القياس انه الحكم الشرعي المتداول بين المتشرعة وانه مخير بين العمل بذوا العمل بما يقابله
من الاحتمال الموهوم ثم تدعي الضرورة على ما ادعيته من الحرمة حاشاك ودعوى
الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الامارات السمعية ممنوعة لان المفروض
ان الامارات السمعية الموجودة بايدينا لم تثبت كونها معتمدة في نظر الشارع على
القياس لان تقدمها على القياس ان كان لخصوصية فيها فالمفروض بعد انسداد باب الظن
الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها بل ظنها لا يجدي بل نفرض الكلام فيما
اذا قطعنا بان الشارع لم ينصب تلك الامارة بالخصوص وان كان لخصوصية
في القياس اوجبت كونه دونها في المرتبة فليس الكلام الا في ذلك وكيف كان فدعوى
الاجماع والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة واما كلية فلا وهذه الدعوى ليست
باولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الاحاد لكن الانصاف
ان اطلاق بعض الاخبار وجميع معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم بالعلم بل
العلم بانه ليس مما يركن اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية فهو حينئذ مما قام الدليل
على عدم حجيته بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول
القياس في مطلق الظن المحكوم بحجيته ضروري البطلان في المذهب الثاني منع افادة
القياس للظن خصوصا بعد ملاحظة ان الشارع جمع في الحكم بين ما يتراءى متخالفة وفرق
بين ما يتخيل متوالفة وكفاك في هذا عموم ما ورد من ان دين الله لا يصاب بالعقول وان
السنة اذا قيست محق الدين وانه لا شيء ابعد عن عقول الرجال من دين الله وغيرها مما دل
على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس وخصوص رواية ابان بن تغلب الواردة في دية
اصابع الرجل والمراة الاتية وفيه ان منع حصول الظن من القياس في بعض الاحيان
مكابرة مع الوجدان واما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات فلا
يؤثر في منع الظن لان هذه الموارد بالنسبة الى موارد الجمع بين المؤتلفات اقل قليل نعم
الانصاف ان ما ذكر من تتبع الاخبار في احوال القياس وهن قوي يوجب غالبا ارتفاع الظن

الحاصل منه في بادي النظر اما منعه عن ذلك ذاتا فلا كيف وقد يحصل من القياس القطع وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي وايضا فالاولوية الاعتبارية من اقسام القياس ومن المعلوم افادتها للظن ولا ريب ان منشأ الظن فيها هو استنباط المناط ظنا واما اكديته في الفرع فلا مدخل له في حصول الظن الثالث ان باب العلم في موارد القياس ومثله مفتوح للعلم بان الشارع ارجعنا في هذه الموارد الى الاصول اللفظية او العملية فلا يقتضي دليل الانسداد اعتبار ظن القياس في موارده وفيه ان هذا العلم انما حصل من جهة النهي عن القياس ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع انما الكلام في توجيه صحة نهي الشارع عن العمل به مع ان موارده وموارد سائر الامارات متساوية فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن ذلك في امارة اخرى فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء بغيره من المكلف وقد تقدم انه لولا ثبوت القبح في التكليف بالخلاف لم يستقل بتعيين العمل بالظن اذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم الا قبحه والحاصل ان الانفتاح المدعى ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض وان كان بملاحظة منع الشارع فالاشكال في صحة المنع ومجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحققه الرابع ان مقدمات دليل الانسداد اعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف انما توجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة هي تدل على حجية الامارات المفيدة للظن الشخصي دون مطلق الظن الفعلي لامرين الاول امر قابل للاستثناء اذ لا يقبح ان يقول انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدليل الفلاني وبعبارة اخرى كل مقدمة من المقدمات [illegible] تكون بانفرادها اخرى يخرج عن ذلك بكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك [illegible] الاخذ بما هو اقوى وترك ما هو الاضعف فالمعتبر هو الظن بالواقع ويكون معارضة [illegible] بمنزلة الاضعف وهما فيؤخذ بالظن ويترك غيره انتهى اقول كان غرضه [illegible] من تعين الاصول من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط اما انسداد باب العلم [illegible] التكاليف فيها يوجب عقلا الرجوع الى طائفة من الامارات الظنية وهذه القضية يمكن ان تكون مهملة ويكون القياس خارجا عن حكمها لا ان العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع القياس لان هذا عين ما فرضناه الاشكال فاذا علم بخروج القياس

عن هذا الحكم فلا بد من اعمال البناء في موارده فاذا وجد في مورد اصل وامارة والمفروض
ان الاصل لا يفيد الظن في مقابل الامارة وجب الاخذ بها واذا فرض خلو المورد عن الامارة
اخذ بالاصل لانه يوجب الظن بمقتضاه وبهذا التقرير يجوز منع النتائج عن القياس بخلاف
ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كل مسئلة الى الظن الموجود فيها فان
هذه القضية لا تقبل الاهمال ولا التخصيص اذ ليس في كل مسئلة الا ظن واحد وهذا
معنى قوله في مقام اخراج القياس مستثنى من الادلة الظنية لا ان الظن القياسي مستثنى
من مطلق الظن والمراد بالاستثناء هذا اخراج ما لولاه لكان قابلا للدخول لا داخلا بالفعل
والا لم يصح بالنسبة الى المهملة هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده وفيه ان نتيجة
المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه فان مرجع ما ذكر من الحكم بوجوب
الرجوع الى الامارات الظنية في الجملة الى العمل بالظن في الجملة اذ ليس لذات الامارة مدخلية
في الحجية في لحاظ العقل والمناط هو وصف الظن سواء اعتبر مطلقا او على وجه الاهمال
وقد تقدم ان النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهملة بل هي معينة للظن الاطميناني مع الكفاية
ومع عدمها فمطلق الظن وعلى كلا التقديرين لا وجه لاخراج القياس واما على تقرير
الكشف فهي مهملة لا يشكل معها خروج القياس اذ الاشكال فيه مبني على عدم الاهمال
وعموم النتيجة كما عرفت الخامس ان دليل الانسداد انما يثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم
حجيته دليل فخروج القياس على وجه التخصص دون التخصيص توضيح ذلك ان العقل
انما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال لان البراءة
الظنية تقوم مقام العلمية اما اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة
بالعمل بالقياس فلا يبقى براءة ظنية يحكم العقل بوجوبها واستوضح ذلك من حكم العقل
بحرمة العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسئلة نظير ما تقدم
في تقرير اصالة الحرمة العمل بالظن فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار الظن
ووجوب العمل به فان هذا لا يكون تخصيصا في حكم العقل بحرمة العمل بالظن لان حرمة
العمل بالظن مع التمكن انما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي
فاذا فرض الدليل على اعتبار الظن ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علميا
فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فما نحن فيه على العكس منه

من ذلك وفيه انك قد عرفت عند الكلام في مذهب ابن قبة ان التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين احدهما على وجه الطريقية بحيث لا يلاحظ الشارع في امره عدا كون الظن انكشافا ظنيا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة والثاني على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة على تقدير مخالفة الظن للواقع وقد عرفت ان الامر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الاول قبيح جدا لانه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظني يحتمل الافضاء الى خلاف الواقع نعم انما يصح التعبد على الوجه الثاني فنقول ان الامر فيما نحن فيه كذلك فانه بعد ما حكم العقل باختصاص الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون ان كان على وجه الطريقية بان نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث انه ظن يحتمل فيه الخطاء فهو قبيح لانه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض كما كان يلزم ذلك من الامر بسلوكه على وجه الطريقية عند التمكن من العلم لان حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقية حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية في الاول كما لا يجوز الامر به في الثاني فالنهي عنه وان كان مخرجا للعمل عن ظن البراءة الى القطع بعدمها الا ان الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت من انه قبيح وان كان على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه فهذا وان كان جائزا حسنا نظير الامر به على هذا الوجه مع الانفتاح فهذا يرجع الى ما سنذكره في الوجه الثاني وحاصله ان النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح فان قلنا ذا بني على ذلك فكل ظن من الظنون يحتمل ان يكون في العمل به مفسدة كذلك قلت نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءة عند الانسداد كما ان احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في ظن لا يقدح في حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح وقد تقدم في اخر مقدمات الانسداد ان العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع انسداد باب العلم ولا اعتبار باحتمال كون شيء اخر

هو المتعبد به غير الظن اذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك في البرائة او توهمها ولا يجوز العدول عن البرائة الظنية اليهما وهذا الوجه وان كان حسنا وقد اخترناه سابقا الا ان اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة فيه الا الوقوع في خلاف الواقع وان كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهرا في ثبوت المفسدة الذاتية الا ان دلالة الاكثر اظهر فهي الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع فالنهي راجع الى سلوكه من باب الطريقية وقد عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه الا ان يقال ان النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقية لا بد من حملها في مقابل العقل المستقل على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع الى الائمة صلوات الله عليهم والادلة القطعية منها كالاجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية كما انه اذا قام دليل على حجية ظن مع التمكن من العلم نحمله على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع لان حمله على العمل من حيث الطريقية مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره الوجه السابع هو ان خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله ع ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله كان ما يفسده اكثر مما يصلحه وقوله ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من دين الله وغير ذلك وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو انما يحكم بها لادراك اكثر الواقعيات المجهولة بها فاذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس وتبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما اجماليا على عدم جواز الركون اليه نعم اذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البرائة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدا بحيث يظهر منه انى ما اريد الواقعيات التي تضمنها القياس فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والاخذ بغيره وح فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقية كونه في علم الشارع مؤديا في الغالب الى مخالفة الواقع والحاصل ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقية اما ان يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فيما نحن فيه من العرض واما ان يكون لاجل قبح ذلك في نظر الظان حيث ان مقتضى

القياس واقرب في نظره الى الواقع فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان اما الوجه الاول
فهو مفقود في المقام لان المفروض غلبة مخالفته للواقع واما الوجه الثاني فهو غير
منتج بعد امكان حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم ارادة الواقع
منه في هذه المسئلة ولو لاجل اطراد الحكم الا ترى انه يصح ان يقول الشارع للوسواس
القاطع بنجاسة ثوبه ما اريد منك الصلوة بطهارة الثوب وان كان ثوبه في الواقع
نجسا حسما لمادة وسواسه ونظيره ان الوالد اذا قام ولده الصغير في دكانه في مكانه
وعلم انه يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة صح له منعه عن العمل بظنه ويكون منعه
في الواقع لاجل عدم الخسارة في البيع ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود
النفع في المعاملة الشخصية اقداما وتوطينا بالخسارة وترك العمل بما يظنه نفعا لئلا
يقع في الخسارة في مقامات اخر فان حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلا في بعض
الموارد لا ينافي علمه بان العمل بالظن القياسي منه ومن غيره في هذا المورد وفي غيره
يوجب الوقوع غالبا في مخالفة الواقع ولذا علمنا ذلك من الاخبار المتواترة معنى مع
حصول الظن الشخصي في الموارد منه الا انه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا
انه ليس من موارد التخلف فيحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع
يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقة القياس لئلا يقع في مفسدة
عن الواقع في اكثر الموارد هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الاشكال
وعليك بالتامل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال المقام الثاني فيما اذا قام ظن
من افراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره
فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لان مرجعها الى انعقاد الشهرة على
عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت الاصل وفي وجوب العمل بالظن الممنوع او
المانع او الاقوى منهما او التساقط وجوه بل اقوال ذهب بعض من مشايخنا الى الاول
بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم الى ان دليل الانسداد مختص
لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الاصولية التي منها مسئلة حجية الممنوع ولازم بعض
المعاصرين الثاني بناء على ما عرفت منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق
فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن وقد عرفت ضعف كلا المبنائين و

ان نتيجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضى الشارع به عن الواقع نعم نعيض من وافقنا وافقنا او نتزل الى عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اخترنا في المقام وجوه طرح الظن الممنوع نظرا الى ان مفاد دليل الانسداد كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال خروج القياس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل الظن المانع فانه معتبر وهو معتبر حيث لم يقم دليل على المنع منه لان الظن الممنوع لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر انه لا اخذ به منشأ للاخذ بالممنوع لا انه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يقال ان دخول احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية ونظير ما نحن فيه ما قرر في الاستصحاب من ان مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب فان كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنة في السابق مشكوكة في اللاحق وحكم الشارع بابقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساويا بالنسبة اليهما الا انه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلا على زوال نجاسة الثوب المتيقن سابقا المشكوك لاحقا بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء فانه لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وان كان منافيا لبقائه على الطهارة وفيه اولا انه لا يتم فيما اذا كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة كان يقوم الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة فان العمل ببعض افراد الامارة هي الشهرة في المسئلة الاصولية دون البعض الاخر وهي الشهرة في المسئلة الفرعية كما ترى وثانيا ان الظن المانع انما يكون على فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال بالممنوع حينئذ مقطوع العدم كما قرر في توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال خروج القياس وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع مثلا اذا فرض صيرورته الاولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة

المانعة عنها على افادة الظن بالمنع ودعوى ان بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الاولوية دليل على عدم حصول الظن من دليل الانسداد بحجية الاولوية والا لا ارتفع الظن بعدم حجيتها فينكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضة بانا لانجد من انفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع فلو كان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك وحل ذلك ان الظن بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد ولا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظة تمام الدليل العقلي والامارة القطعية يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبة الى جميع افراد موضوعه فاذا تنافى دخول فردين فاما ان يكشف عن فساد ذلك الدليل واما ان يحيط حجيهما العدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما واما ان يحصل القطع بدخول احدهما المنقطع بخروج الاخر فلا معنى للتردد بينهما وحكومة احدهما على الاخر فما مثلنا به المقام من استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب مما لا وجه له لان مرجع تقديم الاستصحاب الاول الى تقديم التخصص على التخصيص ويكون احدهما دليلا رافعا لليقين السابق بخلاف الاخر فالعمل بالاول تخصص وبالثاني تخصيص ومرجعه كما تقرر في مسئلة تعارض الاستصحابين الى وجوب العمل بالعام تعبدا الى ان يحصل الدليل على التخصيص لا ان يقال ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شيء وجوب الاخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح فافهم فالاولى ان يقال ان الظن بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يجوز كما عرفت سابقا في الوجه الثامن ان يكون من باب الطريقية بل لابد ان يكون من جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك الواقع وحينئذ فاذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بادراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبة فيتردد الامر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة فلابد من الرجوع الى الاقوى فاذا ظن بالشهرة

قوله قده
والاولى
ان يقال الخ
التحقيق ان يقال انه لا
ينبغي الاشكال في عدم الكف
العقل بظن يحتمل عدم اعتباره بالشك
او الوهم فضلا عن الظن ولزوم الاقتصار على ما لا يحتمل
عدم اعتباره بالخصوص في حال اذا كان بمقدار الكفاية في
الفقه والا فيتعين خصوص ما احتمل وبها والا فكما يقضي وذلك لما
عرفت من امكان صحة المنع عن بعض الظنون وعدم كونه مؤمنا معه
مع احتماله ظنا او شكا بدونها في الجملة لا يكون مؤمنا وهم العقل في
جميع مراتب الامتثال على تحصيله والاكتفاء به مع عدم الكفاية انما هو
للجزم باختصاص المنع لو كان هناك بغيرهم الصورة ولو فرض ...

نهي الشارع من العمل بالاولوية فيلاحظ مرتبة هذا الظن فكل اولوية في المسئلة كان اقوى
مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة اخذ به وكل اولوية كان اضعف منه وجب طرحه
واذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقط لعدم استقلال العقل بشيء منهما ح هذا
اذا لم يكن العمل بالظن المانع مسلما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع كما اذا خالف الظن
الممنوع الاحتياط اللازم في المسئلة والا تعين العمل به لعدم التعارض الامر الثالث
انه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل اولاً من الامارة بالحكم
الكلي كالشهرة او نقل الاجماع على حكم وبين الحاصل به من امارة متعلقة بالالفاظ
كأن يحصل الظن من قوله تعالى فتيمموا صعيدا بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص
بسبب قول جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق وجه الارض ثم الظن المتعلق
بالالفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجية الظواهر احدهما ما يتعلق بتشخيص الظواهر
مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقائق الشرعية وبان الامر في الوجوب لاجل الوضع وان الامر
عقيب الحظر ظاهر في الاباحة الخاصة او في مجرد رفع الحظر وهكذا والثاني ما يتعلق
بارادة الظواهر وعدمها كأن يحصل ظن بارادة المعنى المجازي او احد معاني المشترك
لاجل تفسير الراوي مثلا او من جهة كون مذهبه مخالفا لظاهر الرواية وحاصل القسمين
الظنون الغير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر او المرادات والظاهر حجيتهما عند كل
من قال بحجية مطلق الظن لاجل الانسداد ولا يحتاج اثبات ذلك الى اعمال دليل الانسداد
في نفس الظنون المتعلقة بالالفاظ بان يقال ان العلم فيها قليل فلو بني الامر على اجراء
الاصل لزم كذا وكذا بل لو انفتح باب العلم في جميع الالفاظ الا في مورد واحد وجب
العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعي من تلك الامارة المتعلقة بمعاني الالفاظ عند
انسداد باب العلم في الاحكام وهل يعمل بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على
تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والاقارير والنذور
فيه اشكال والاقوى العدم لان مرجع العمل بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات
الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية الغير المحتاجة الى بيان الشارع حتى يدخل فيما

قوله قدس سره
لو انفتح باب
العلم في جميع الالفاظ
الخ لا يخفى ان الظن بما صدر
الظن باحدى هذه الجهات موقوف عليها
اثبات الاحكام من الروايات من الصدور والجهة
والارادة في مورد سد باب العلم بها فيما لا اشكال في اتباعه
اصلا ولو انفتح باب العلم بها في ساير الموارد ضرورة ان قضية
مقدمات الانسداد حجية الظن بالحكم من اي سبب كان واما
فيما يمكن تحصيل العلم ببعض تلك الجهات ففي الاكتفاء بالظن
الحاصل من الظن بها من دون تحصيل العلم ببعض

السد فيه باب العلم وسيجيء عدم اعتبار الظن فيها نعم من جعل الظنون المتعلقة بالالفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً لزمه القول بالاعتبار في الاحكام وقد مر تضعيف هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الامارة او عن امارة متعلقة بالالفاظ وبين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الامارة المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلاً او مؤمناً حال الرواية وكون زرارة هو ابن اعين لا ابن لطيفة وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه فان جميع ذلك وان كان ظناً بالموضوع الخارجي الا انه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة وان لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل او بتشخيصه عند اطلاق اسمه المشترك ومن هنا تبين ان الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الاحكام ولا يحتاج الى تعيين ان اقوال اهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة او في الرواية ولا يقتصر على اقوال اهل الخبرة بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وان كان من آحاد العلماء اذا افاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعي الكلي وملخص هذا الامر الثاني ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة سواء كان الحكم الفرعي واقعياً او كان ظاهرياً كالظن بحجية الاستصحاب تعبداً وبحجية الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم وسواء تعلق الظن اولاً بالمطالب العلمية او غيرها او بالامور الخارجية من غير استثناء في سبب هذا الظن ووجهه واضح فان مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل حتى انه لو قلنا بخصوصية في بعض الامارات بناء على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الامارة بنفس الحكم او بما يتولد منه الظن بالحكم ولا اشكال في ذلك اصلاً الا ان يغفل غافل من توهم نصب دليل الانسداد فيدعي الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر وربما تخيل بعض ان العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الاحكام بل المقتصر على الظنون الخاصة في الاحكام ايضاً عامل بالظن المطلق في الرجال وفيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال فانه يحصل

القطع بعدم تنائيهم فيها على العمل بكل امارة نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقا او بالظن الاطمينانى من الظنون الخاصة لقيام الاخبار او الاجماع عليه لزم القائل به العمل بمطلق الظن او الاطمينانى منه فى الرجال كالقائل بالظن المطلق فى الاحكام ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان الظن فى المسائل الاصولية العملية حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعى الواقعى او الظاهرى وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم وما استند اليه او يصح الاستناد اليه للمنع امران احدهما اصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد لان دليل الانسداد اما ان يجرى فى خصوص المسائل الاصولية كما يجرى فى خصوص الفروع واما ان يقرر دليل الانسداد بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية فيثبت حجية الظن فى الجميع ويندرج فيها المسائل الاصولية واما ان يجرى فى خصوص المسائل الفرعية فيثبت به اعتبار الظن فى خصوص الفروع ولكن الظن بالمسئلة الاصولية يستلزم الظن بالمسئلة الفرعية التى يبتنى عليها وهذه الوجوه بين ما لا يصح وما لا يجدى اما الاول فهو غير صحيح لان المسائل الاصولية التى ينسد فيها باب العلم ليست فى انفسها من الكثرة بحيث يستلزم من اجراء الاصول فيها محذور وكان يلزم من اجراء الاصول فى المسائل الفرعية التى انسد فيها باب العلم لان ما كان من المسائل الاصولية يبحث فيها عن كون شئ حجة كمسئلة حجية الشهرة ونقل الاجماع واخبار الاحاد وعن كونه مرجحا فقد انفتح فيها باب العلم وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره باثبات حجية الظن فى المسائل الفرعية اذ باثبات ذلك المطلب حصل الدليل العقلية على ان ما كان من الامارات داخلا فى نتيجة دليل الانسداد فهو حجة وفرع على ذلك معرفة المرجح وما قد علمنا بدليل الانسداد ان كلا من المتعارضين اذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه فى العمل وما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات وهى الفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الاحكام عنها كمسائل الامر والنهى واخواتهما من المطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمبين الى غير ذلك فقد علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الشرعى الواقعى لما عرفت من ان مقتضى دليل الانسداد فى الفروع حجية الظن الحاصل بها من الامارة ابتداء والظن المتولد من امارة موجودة فى مسئلة لفظية ويلحق بها بعض المسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد

وامتناع اجتماع الامر والنهي والامر مع العلم بانتفاء الشرط ونحو ذلك مما يستلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي ... حجية الظن فيها باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج الى اجرائه في الاصول وبالجملة فبعض المسائل الاصولية صارت معلومة بدليل الانسداد وبعضها صارت حجية الظن فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع فالباقي منهما الذي يحتاج في اثبات حجية الظن فيها الى اجراء دليل الانسداد في خصوص الاصول لبلوغه في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالاصول وطرح الظن الموجود فيها محذور وانكانت في انفسها كثيرة مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الامارات كخبر الواحد ونقل الاجماع لا بشرط الظن الشخصي وكالمسائل الباحثة عن شروط اخبار الاحاد على مذهب من يراها ظنونا خاصة والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية ونحو ذلك فان هذه المسائل لا تصير معلومة باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع لكن هذه المسائل بل واضعافها لا تبلغ في الكثرة بحيث لو رجع مع وجود الظن باحد طرفي المسئلة الى الاصول وطرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم في الفروع واما الثاني وهو اجراء دليل الانسداد في مطلق الاحكام الشرعية فرعية كانت او اصولية فهو غير مجد لان النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن الا بالاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح بان يقال ان العمل بالظن في الطهارات دون الديات مثلا ترجيح بلا مرجح ومخالف للاجماع وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الاصولية اما فقد الاجماع فواضح لان المشهور كما قيل على عدم اعتبار الظن في الاصول واما وجود المرجح فلان الاهتمام بالمطالب الاصولية اكثر لابتناء الفروع عليها وكلما كانت المسئلة مهمة كان الاهتمام فيها اكثر والتحفظ عن الخطاء فيها آكد ولذا يعتبرون في مقام المنع من ذلك بقولهم ان اثبات مثل هذا الاصل بهذا مشكل وانه اثبات اصل بخبر ونحو ذلك واما الثالث وهو اختصاص مقدمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية الا ان الظن بالمسئلة الفرعية قد يتولد من الظن في المسئلة الاصولية فالمسئلة الاصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي فنقول ان الظن بالمسئلة الاصولية ان كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الامر والنهي فقد عرفت انها

عن مسئلة يوجب الظن بها ولو مع عدم التزاحم والتنافي في القضايا الشخصية الظن بالحكم ... الفرعي ... اجتماع الامر والنهي ... المسائل العقلية المحررة في الاصول على تقدير تصور تعلق الظن بها ومسائل الموضوعات المستنبطة والمبادي اللغوية مع الملاحظة المذكورة

بحجية الظن فيها وانما لا يتعلق بذلك ويكون باحثة عن احوال الدليل من حيث الاعتبار في
نفسه او عند المعارضة وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها فليس يتولد من الظن فيها
الظن بالحكم الفرعي الواقعي وانما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري وهو مما لم يقتض انسداد
باب العلم بالاحكام الواقعية العمل بالظن فيه فان انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي
انما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد لا في حكم العصير من حيث اخبر عادل بحرمته بل
امثال هذه الاحكام الثابتة للموضوعات لا من حيث هي بل من حيث قيام الامارة الغير
المفيدة للظن الفعلي عليها ان ثبت انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع
فيها الى الاصول عمل فيها بالظن والا فانسداد باب العلم في الاحكام الواقعية وعدم امكان
العمل فيها بالاصول لا يقتضي العمل بالظن في هذه الاحكام لانها لا تغني عن الواقع المنسد
فيه العلم هذا غاية توضيح ما قرره استادنا الشريف قدس سره اللطيف في منع نهوض
دليل الانسداد لاثبات حجية الظن في المسائل الاصولية الثالث من دليل المنع هو ان
الشهرة المحققة والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه وهي مسئلة
اصولية فلو كان الظن فيها حجة وجب الاخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسئلة و
الجواب اما عن الوجه الاول فبان دليل الانسداد وارد على اصالة حرمة العمل بالظن والثاني
الاستدلال به في المقام هو الوجه الثالث وهو ان اجرائه في الاحكام الفرعية والظن في المسائل
الاصولية مستلزم للظن في المسئلة الفرعية وما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم
الفرعي الظاهري صحيح الا ان ما ذكر من ان انسداد باب العلم في الاحكام الواقعية
وبقاء التكليف بها وعدم جواز الرجوع فيها الى الاصول لا يقتضي الاعتبار الظن
بالحكم الفرعي الواقعي ممنوع بل المقدمات المذكورة كما عرفت غير مرة انما تقتضي
اعتبار الظن بسقوط تلك الاحكام الواقعية وفراغ الذمة منها فاذا فرضنا مثلا
انا ظننا بحكم العصير لا واقعا بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلي بالحكم الواقعي
فهذا الظن يكفي في الظن بسقوط الحكم الواقعي للعصير بل لو فرضنا انه لم يحصل ظن
بحكم الواقعي اصلا وانما حصل الظن بحجية امور لا تفيد الظن فان العمل بها يظن معه
بسقوط الاحكام الواقعية نظرا لما تقدم من انه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان

بالواقع علماً او ظناً وبين الاتيان ببدله كذلك فالظن بالاتيان بالبدل كالظن
باتيان الواقع وهذا واضح واما الجواب عن الثاني فبمنع الشهرة والاجماع نظراً الى
ان المسألة من المستحدثات فدعوى الاجماع فيها مشاقة ودعوى الشهرة وثبات قولهما
الشهرة لكنه لاجل بناء المسألة على الظنون الخاصة كاخبار الاحاد والاجماع المنقول
حيث ان المتبع فيها الادلة الخاصة وكانت ادلتها كالاجماع والسيرة على حجية اخبار
الاحاد مختصة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الاصولية تحت اصالة الحرمة للعمل بالظن
ولم يعلم بل ولم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع والاصول بناء على مقدمات الانسداد
واقتضاء العقل كفاية الخروج الظني عن عهدة التكاليف الواقعية وثالثاً سلمنا ثبوت
الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجية على تقدير الانسداد لكن المسألة اعني كون
مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقاً في الفروع دون الاصول عقلية والشهرة و
نقل الاجماع انما يفيدان الظن في المسائل التوقيفية دون العقلية ورابعاً ان حصول
الظن بعدم الحجية مع تسليم دلالة دليل الانسداد على الحجية لا يجتمعان فتسليم دليل
الانسداد يمنع من حصول الظن وخامساً سلمنا حصول الظن لكن غاية الامر دخول
المسألة فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجية الظن وقد عرفت ان المرجع فيه الى
متابعة الظن الاقوى فراجع الامر الرابع ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء
في الخروج عن عهدة الاحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى ان المظنون اذا خالف حكم الله
الواقعي لم يعاقب بل يثاب عليه فالظن بالامتثال انما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي
الممتثل واما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء
بالظن مثلاً اذا شككنا في وجوب الجمعة او الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن
فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً لكن لا يلزم من ذلك حجية
الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن فاذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بانا
قد اتينا بالجمعة في هذا اليوم لكن احتملنا نسيانها فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه
الجهة بمعنى انا اذا لم نات بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالاتيان مقام العلم
به بل يجب بحكم الاصل وجوب الاتيان بها وكذا لو ظننا بدخول الوقت واتينا بالجمعة
فلا نقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن للواقع باتيان

الجمعة قبل الزوال وبالجملة اذا ظن المكلف بالامتثال وبراءة ذمته وسقوط الواقع فهذا الظن ان كان مستندا الى الظن في تعيين الحكم الشرعي كان المكلف فيه معذورا ماجورا على تقدير المخالفة للواقع وان كان مستندا الى الظن بكون الواقع في الخارج منه منطبقا على الحكم الشرعي فليس معذورا بل يعاقب على ترك الواقع او ترك الرجوع الى القواعد الظاهرية التي هي المعول لغير العالم ومما ذكرنا تبين ان الظن بالامور الخارجية عند فقد العلم بانطباقها على المفاهيم الكلية التي تعلق بها الاحكام الشرعية لا دليل على اعتباره وان دليل الانسداد انما يعذر الجاهل فيما انسد فيه باب العلم لفقد الادلة المنصوبة من الشارع واجمال ما وجد منها ولا يعذر الجاهل بالامتثال من غير هذه الجهة فان المعذور فيه هو الظان بان قبلة العراق هو ما بين المغرب والمشرق اما الظان بوقوع الصلاة اليه فلا يعذر فيه فظهر اندفاع توهم انه اذا بني على الامتثال الظني للاحكام الواقعية فلا يجدي احراز العلم بالانطباق في الخارج على المفهوم لان الامتثال يرجع بالاخرة الى الامتثال الظني حيث ان الظان بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثاله للتكاليف الواقعية ظني علم بما بين المشرق والمغرب او ظن وحاصله ان حجية الظن في تعيين الحكم بمعنى معذوريته في التخلف مع المخالفة لا يستلزم حجيته في الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الذي عين والا لكان الاذن في العمل بالظن في بعض شروط الصلوة او اجزائها يوجب جوازه في سائرها وهو بديهي البطلان نعم ان قياس الظن بالامور الخارجية على المسائل الاصولية واللغوية واستلزامه الظن بالامتثال فيما نحن فيه لعله لان جميع ما له يرجع الى تعيين ما اخذ هو الظن بتعيين الحكم ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد في نفس الامور الخارجية لانها غير منوطة بادلة وامارات مضبوطة حتى يدعى طرو الانسداد فيها في هذا الزمان فيجري دليل الانسداد في نفسها لان مرجعها لا الى الشرع ولا الى مرجع اخر منضبط نعم قد يوجد في الامور الخارجية ما لا يبعد اجراء نظير دليل الانسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي انيط به احكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما فيقال ان باب العلم بالضرر منسد غالبا اذ لا يعلم غالبا الا بعد تحققه فاجراء اصالة العدم في تلك الموارد يوجب المحذور وهو الوقوع في الضرر غالبا فتعين اناطة الحكم فيه بالظن هذا اذا انيط الحكم بنفس الضرر واما اذا انيط بموضوع

الحوف فلا حاجة الى ذلك بل يحتمل ح التساقط ايضا ويمكن ان يجرى مثل ذلك في مثل العلم والنسب شبههما من الموضوعات التي تلزم من اجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا فافهم الامر الخامس في اعتبار الظن في اصول الدين والاقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسئلة من حيث وجوب مطلق المعرفة او الحاصلة عن خصوص النظر وكفاية الظن مط او في الجملة ستة **الاول** اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الاكثر وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجماع العلماء كافة وربما يحكى دعوى الاجماع عن العضدي لكن الموجود منه في مسئلة عدم جواز التقليد في العقليات من اصول الدين دعوى اجماع الامة على وجوب معرفة الله **الثاني** اعتبار العلم ولو من التقليد وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن اخرين **الثالث** كفاية الظن مط وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوب اليه وحكي نسبته اليه في فصوله ولم اجده فيه وعن المحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وظ شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني قدس اسرارهم **الرابع** كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد حكي عن شيخنا البهائي في بعض تعليقاته على شرح المختصر نسبته الى بعض **الخامس** كفاية الظن المستفاد من اخبار الاحاد وهو الظ مما حكاه العلامة قده في نهايته عن الاخباريين من انهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعها الا على اخبار الاحاد وحكاه الشيخ في عدته في مسئلة حجية اخبار الاحاد عن بعض غفلة اصحاب الحديث والظ ان مراده حملة الاحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر **السادس** كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجبا مستقلا لكنه معفو عنه كما يظهر من عدة الشيخ قده في مسئلة حجية اخبار الاحاد وفي اواخر العدة ثم ان محل الكلام في كلمات هؤلاء الاعلام غير منقح فالاولى ذكر الجهات التي يمكن ان يتكلم فيها وتعقيب كل واحدة منها بما يقتضيه النظر من حكمها **فنقول** مستعينا بالله ان مسائل اصول الدين وهي التي لا يطلب فيها اولا وبالذات الا الاعتقاد باطنا والتدين ظاهرا وان ترتب على وجوب ذلك بعض الاثار العملية على قسمين احدهما ما يجب على المكلف

اعتبار الظن في اصول الدين

اعتباره في بعضها بالنسبة الى ترتيب بعض الاثار والظاهر

كتحلية النكاح والتحفان الميراث ونحوها مما يكفي

ذلك فيها ولو لم يكن اذعان بالجنان

كما في صدر الاسلام حيث يكتفي بالشهادتين

في ترتيب هذه الاحكام وبالجملة الظاهر ان الاقرار بالتوحيد

بالله تعالى ورسوله باللسان انما يكون موضوعا لتلك الاثار الشرعية و

وسيلة الى حصول شوكة الاسلام فهو مطلوب على كل حال وان الاقرار في

خصوص الاعتقاديات لا دليل على وجوبه ولا جوازه في كونه من امارات

الاعتقاد والتديّن غير مشروط بحصول العلم كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب الثاني ما يجب الاعتقاد والتديّن به اذا اتفق حصول العلم به كبعض المعارف واما الثاني فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية كان الاقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه للاخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف وانه اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه ولا فرق في ذلك بين ان يكون الامارة الواردة في تلك المسئلة خبرا صحيحا او غيره قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر ان المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم واما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقا وان كان طريقه صحيحا لان خبر الواحد ظني وقد اختلف في جواز العمل به في الاحكام الشرعية الظنية فكيف بالاحكام الاعتقادية العلمية انتهى وظاهر الشيخ في العدة ان عدم جواز التعويل في اصول الدين على اخبار الآحاد اتفاقي الا عن بعض غفلة اصحاب الحديث وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه اصلا وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار اخبار الآحاد في اصول الفقه لكن يمكن ان يقال انه اذا حصل الظن من الخبر فان ارادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علما او ظنا فعدم حصول الاول كحصول الثاني قهري لا يتصف بالوجوب وعدمه وان ارادوا التديّن به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد كما يظهر من بعض الاخبار الدالة على ان فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب واقرّ به مستشهدا على ذلك بقوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى آخر الآية فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد بناء على ان هذا نوع عمل بالخبر فان ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك نعم لو كان العمل بالخبر لا لاجل الدليل الخاص على وجوب العمل به بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض او يقال ان عمدة ادلة حجية اخبار الآحاد وهي الاجماع العملي لا تساعد على ذلك ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في اصول الدين فانه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التديّن بما تدل

علیه من المسائل الاصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك ولعل الوجه في ذلك ان وجوب التدين المذكور انما هو من آثار العلم بالمسئلة الاصولية لا من آثار نفسها واعتبار الظن مطلقا او الظن الخاص سواء كان من الظواهر او غيرها معناه ترتيب الآثار المترتبة على نفس الامر المظنون لا على العلم به واما ما يتراءى من التمسك بها احيانا لبعض العقائد فلاعتضاد مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن وافادة كل منها الظن فيحصل من المجموع القطع بالمسئلة وليس استنادهم في تلك المسئلة الى مجرد اصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بارادة الظاهر فضلا عن العلم ثم ان الفرق بين القسمين المذكورين وتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الاشكال وقد ذكر العلامة قده في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد امورا لا دليل على وجوبها كذلك مدعيا ان الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ربقة الاسلام مستحق للعذاب الدائم وهو في غاية الاشكال نعم يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وقوله صلوات الله عليه ما اعلم شيئا بعد المعرفة افضل من هذه الصلوات الخمس بناء على ان الافضل من الواجب خصوصا مثل الصلوة تستلزم الوجوب وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الامام عم بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق عم وعموم طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي صلعم ومعرفة الامام عم ومعرفة ما جاء به النبي صلعم على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس فان حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد وتدين والا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له ومن هنا قد يقال ان الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة اوليائه صلوات الله عليهم اهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية بل هو المتعين لان العمل يصح عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه الا كفائيا بخلاف المعرفة هذا ولكن الانصاف ممن جانب الاعتساف يقتضي الاذعان بعدم التمكن من ذلك الا للاوحدي من الناس لان المعرفة المذكورة لا تحصل الا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الاخبار وقوة نظرية اخرى لئلا يأخذ بالاخبار المخالفة للبراهين العقلية ومثل هذا الشخص

الثاني ما علم ثبوته من الدين وكونه مما جاء به سيد المرسلين

وفي
الثالث ايضا
النقل في وجوب الاعتقاد
والتدين به مطلقا او مشروطا وهذا
كمعرفة الامام عليه السلام في وجه لقوله عليه
الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة الجاهلية وكذا المعاد البدني لانه من ضروريات الدين ومما
اخبر به سيد المرسلين وان استقل العقل بثبوته ضرورة انه لا يوجب
استقلاله في وجوب تحصيل المعرفة به في نفسه او ليتدين به كما لا يخفى و
المرجع فيما لم يدل عليه النقل هو حكم العقل بعدم وجوبه الا بعد حصول المعرفة

...

فالمستقل به العقل لوجوب الاعتقاد به بعنوانه خوفا او قبحا في تركه وفي
القسم الثاني كما لو ثبت انه مما جاء به النبي صلعم تفصيلا ليتدين به كذلك بعد
العرفان عقلا ولا وجوب الاعتقاد فيما عداه الا اجمالا وفي القسم الثالث
كلما علم بالدليل النقلي وجوب الاعتقاد به لما عرفت من اصالة البراءة
عن الوجوب فيما لم يعلم وجوب الاعتقاد به كذلك فتدبر جيدا المولى محمد كاظم

الطريحي النجفي مد ظله العالي

قوله قده نعم يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب المعرفة الخ في عموم ما
ذكره من الامارات والروايات نظر بل منع حيث ان المعرفة المفروضة بها

مجتهد في الفروع قطعاً فيحرم عليه التقليد ودعوى جوازه للضرورة ليس باولى من
دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالباً الا بالاعمال المنافية للتقليد
هذا اذا لم يتعين عليه الافتاء والمرافعة لاجل قلة المجتهدين واما في مثل زماننا فالامر
واضح فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداده او همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب
الاعتقادية الاصولية والعملية عن الادلة العقلية والنقلية فتركها بغضاً الان لتاركها
اعداء فاجهلوا واشتغلوا بمعرفة صفات الرب جل ذكره واوصاف حججه صلوات الله
وسلامه عليهم بنظر في الاخبار لا يعرف من الفاظها الفاعل من المفعول فضلاً عن معرفة الخاص
من العام وبنظر في المطالب العقلية لا يعرف به البديهيات منها ويشتغل في خلال
ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية والاستهزاء بهم بقصور افهامهم وسوء النية
فستعلمهم انباء ما كانوا به يستهزؤن هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلاً واما اعتبار
ذلك في الاسلام او الايمان فلا دليل عليه بل يدل على خلافه الاخبار الكثيرة المفسرة لمعنى
الاسلام والايمان ففي رواية محمد بن سالم عن ابي جعفر المروية في الكافي ان الله عز وجل
بعث محمداً صلى الله عليه وآله وسلم وهو بمكة عشر سنين ولم يمت بمكة في تلك العشر سنين
احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا ادخله الله
الجنة باقراره وهو ايمان التصديق فان الظاهر ان حقيقة الايمان التي يخرج الانسان بها عن
حد الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغير بعد انتشار الشريعة نعم ظهر في الشريعة امور صارت
ضرورية الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله فيعتبر في الاسلام عدم انكارها لكن هذا لا يوجب التغير فان
المقصود انه لم يعتبر في الايمان ازيد من التوحيد والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وبكونه رسولاً
صادقاً فيما يبلغ وليس المراد معرفة تفاصيل ذلك والا لم يكن من امن بمكة من اهل الجنة
او كان حقيقة الايمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام وفي رواية سليم
بن قيس عن امير المؤمنين عليه السلام ادنى ما يكون به العبد مؤمناً ان يعرفه الله تبارك
وتعالى اياه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه فيقر له بالطاعة ويعرفه امامه وحجته في ارضه وشاهده
على خلقه فيقر له بالطاعة فقلت يا امير المؤمنين وان جهل جميع الاشياء الا ما وصفت قال
نعم وهي صريحة في المدعى وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال جعلت فداك اخبرني
عن الدين الذي افترضه الله على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو فقال

اعلم على فاعاد عليه فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وصوم شهر رمضان ثم سكت قليلا ثم قال والولاية والولاية مرتين ثم قال هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد لا يسئل الرب عن العباد يوم القيمة فيقول الا زدتني على ما افترضت عليك ولكن من زاد زاده الله ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن سنة حسنة ينبغي للناس الاخذ بها ونحوها رواية عيسى بن السرى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام حدثني عما بنيت عليه دعائم الاسلام التي اذا اخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله والاقرار بما جاء من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر الله بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله قال رسول الله صلى الله عليه وآله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وقال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فكان علي عليه السلام ثم صار من بعده الحسن عليه السلام ثم من بعده الحسين عليه السلام ثم من بعده علي بن الحسين عليه السلام ثم من بعده محمد بن علي ثم هكذا يكون الامر ان الارض لا يصلح الا بامام الحديث وفي صحيحة ابي اليسع قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني عن دعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح له دينه وقبل عمله ولم يضق به مما هو فيه لجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكوة والولاية التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله وفي رواية اسمعيل قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله فقال الدين واسع وان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداك اما احدثك بديني الذي انا عليه فقال بلى قلت اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء به من عند الله واتولاكم وابرء من عدوكم ومن ركب رقابكم وتامر عليكم وظلمكم حقكم فقال ما جهلت شيئا فقال هو والله الذي نحن عليه فقلت فهل يسلم احد لا يعرف هذا الامر قال لا الا المستضعفين قلت من هم قال نسائكم واولادكم قال ارايت ام ايمن فاني اشهد انها من اهل الجنة وما كانت تعرف ما انتم عليه فان في قوله عليه السلام ما جهلت شيئا دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في حصول

الدين والمستفاد من هذه الاخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة ازيد مما ذكر فيها في الدين

وهو الظاهر ايضاً من جماعة من علمائنا الاخيار كالشهيد في الالفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحيها وغيرهم هو انه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجوداً واجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة الى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة والحدوث وانه لا يصدر منه القبيح فعلاً او تركاً والمراد بمعرفة هذه الامور ركوزها في اعتقاد المكلف بحيث اذا سئل عن شيء مما ذكر اجاب بما هو الحق فيه وان لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص ويكفي في معرفة النبي معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته و صدقه فلا يعتبر في ذلك من الاعتقاد بعصمته اعني كونه معصوماً بالملكة من اول عمره الى اخره قال في المقاصد العلية ويمكن اعتبار ذلك لان الغرض المقصود من الرسالة لا يتم الا به فينتفي الفائدة التي باعتبارها وجب ارسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بان من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمناً مع ذكرهم ذلك والاول غير بعيد عن الصواب انتهى **اقول** الظاهر ان مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة قدس سره حيث في كلمات العلماء بل ظاهره دعوى اجماع العلماء عليه نعم يمكن ان يقال ان معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة افضل من الصلوات الواجبة وان الجهل بمراتب سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم وتفريط في حبهم ونقص يجب بحكم العقل رفعه بل من اعظم النقائص وقد اومى النبي صلى الله عليه وآله الى ذلك حيث قال مشيراً الى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية ان ذلك علم لا يضر جهله ثم قال انما العلوم ثلاثة آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سواهن فهو فضول وقد اشار الى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس الى اهل الصحة والسلامة واهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف عن الفرقة الاخيرة ويكفي في معرفة الائمة صلوات الله عليهم معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بانهم ائمة يهدون بالحق ويجب الانقياد لهم والاخذ منهم وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان وقد ورد في بعض الاخبار تفسير معرفة حق الامام عليه السلام بمعرفة كونه اماماً مفترض الطاعة ويكفي في التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله التصديق

٢٣٥ قوله قده وفي وجوب الزائد على ذلك من عصمتهم الوجهان اقول المراد من العصمة في كلامه ما ذكره قبل ذلك في النبي من العصمة بالملكة من زمان تولدهم صلوات الله عليهم الى زمان ارتحالهم عن النشأة الدنيوية عما يكون عصياناً في حق المكلفين حتى والنسيان والسهو التي قد عرفت انه لا اشكال في ثبوت العصمة عنها عند الامامية لا العصمة في الجملة فانه لا اشكال في اعتبارها في الايمان بالمعنى الاخص لما يحكم بثبوتها ضرورة العقل فان الحجة من الله تعالى على الخلق وشاهده عليهم والدليل لهم كيف يمكن ان يكون غير معصوم والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ لا يبقى بعد عدم اعتبار العصمة مزية للحجة على الرعية ... فهم لمولانا ... ميرزا محمد حسن ... بالحجة عند الله وان علياً كان اماماً فرض الله طاعته ثم كان من بعده الحسن اماماً فرض الله طاعته ثم كان من بعده الحسين اماماً فرض الله طاعته ثم كان علي بن الحسين اماماً فرض الله طاعته بعدهم حتى انتهى الامر اليه ثم قلت انت يرحمك الله قال فقال هذا دين الله ودين ملائكته لمولانا ... ميرزا محمد حسن ...

... للكفر منكره اذا كان من ابدال المذهب ... حتى بالنسبة الى الضروري في غير المعاد مشروط بالعلم واما مع الشك والجهل البسيط فضلاً عن المركب فلا يجب الالتزام والتدين بكل ما لا يجوز ولا يؤثر في الحكم الوضعي ... انه لا يحكم بكفر غير الملتزم بما ثبت عن النبي ... في الضروريات مع علمه ... لا يعتبر انكاره مع الالتزام الاجمالي بما جاء به النبي ... وان كان ظاهر بعض الاخبار ... مطلقاً لكنه محمول على الاهمال بقرينة الاخبار سيما ما ذكره في الكتاب فان المراد من الاقرار بما ...

... هو الاقرار الاجمالي او التفصيلي بعد العلم بما جاء به ... الافادة قده في الكتاب بقوله ... في الضروريات ... اشتراطه او كفاية عدم الانكار او عدم اشتراطه ايضاً فلا يعتبر ... الا مع العلم بكونها من الدين وجوه اقواها الاخير ثم الاوسط ... بعض العلماء ... الاستشكال او ...

بما علم مجيئه متواترا من احوال المبدء والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنة والنار اجمالا مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من هذه الامور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار للاخبار المستفيضة والسيرة المستمرة فانا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من اول البعثة الى يومنا هذا ويمكن ان يقال ان المعتبر هو عدم انكار هذه الامور وغيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على ما يظهر من بعض الاخبار من ان الشاك اذا لم يكن جاحدا فليس بكافر ففي رواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ونحوها غيرها ويؤيدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ قدس سره باسناده عن الصادق عليه السلام ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي ولا يعرفون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة وبالجملة فالقول بانه يكفي في الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص وبنبوة محمد صلى الله عليه وآله وبامامة الائمة عليهم السلام والبراءة من اعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر الى الاخبار والسيرة المستمرة واما التدين بسائر الضروريات ففي اشتراطه او كفاية عدم انكارها او عدم اشتراطه ايضا فلا يضر انكارها الا مع العلم بكونها من الدين وجوه اقواها الاخير ثم الاوسط وما استقربناه فيما يعتبر في الايمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق الورع الاردبيلي في شرح الارشاد ثم ان الكلام الى هنا في تمييز القسم الثاني وهو ما لا يجب الاعتقاد به الا بعد حصول العلم به عن القسم الاول وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدمات الاعتقاد من الاسباب المحصلة للاعتقاد وقد عرفت ان الاقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني واما القسم الاول الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم واخرى بالنسبة الى العاجز فهنا مقامان اما الاول ففي القادر والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين الاول في حكمه التكليفي والثاني في حكمه الوضعي من حيث الايمان وعدمه فنقول اما حكمه التكليفي فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم او بامامة احد من الائمة صلوات الله عليهم فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفطن لهذه المسألة زيادة النظر ويجب على العلماء امره بزيادة النظر ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق لانه حينئذ يدخل في

وما يتعلق به

يترتب عليه واما النكاح فالمؤمنة وتكره مما رغب في الشرع
على الايمان بالمعنى الاخص فلا يترتب عليه ويدل على ما ذكر
الاخبار البالغة وكثير من الاخبار الا نحو منها ما رواه في
الكافي في باب ان الايمان يشرك الاسلام والاسلام
لا يشرك الايمان عن حمران بن اعين عن ابي جعفر ع قال
سمعته يقول الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى
الله عز وجل وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامره و
الاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق
كلها وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح
واجتمعوا على الصلوة والزكوة والصوم والحج فخرجوا
بذلك عن الكفر واضيفوا الى الايمان والاسلام لا يشرك
الايمان والايمان يشرك الاسلام وهما في القول والفعل
٢٣٧ يجتمعان كما صارت الكعبة في المسجد والمسجد ليس في الكعبة
وكذلك
الايمان يشرك
الاسلام والاسلام لا
يشرك الايمان وقد قال الله
عز وجل قالت الاعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان
في قلوبكم فقول الله عز وجل اصدق القول قلت فهل
للمؤمن فضل على المسلم في شيء من الفضائل والاحكام والحدود و
ذلك فقال لا هما يجريان في ذلك مجرى واحد ولكن للمؤمن فضل

فثم العاجز عن تحصيل العلم بالحق فان تبعا له على الظن بالحق أولى من رجوعه الى الشك والظن
بالباطل فضلا عن العلم به والدليل على ما ذكرنا جميع الآيات والاخبار الدالة على وجوب
الايمان والعلم والتفقه والمعرفة والتصديق والاقرار والشهادة والتدين وعدم الرخصة
في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي اكثر من ان تحصى واما الموضع الثاني فالاقوى فيه بل
المتعين الحكم بعدم الايمان للاخبار المفسرة للايمان بالاقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير
ذلك من العبارات الظاهرة في العلم وهل هو كافر مع ظنه بالحق فيه وجهان من اطلاق ما دل
على ان الشاك وغير المؤمن كافر وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر
ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه ودلالة الاخبار
المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر والايمان وقد اطلق عليه في الاخبار الضلال لكن
اكثر الاخبار الدالة على الواسطة مختصة بالايمان بالمعنى الاخص فيدل على ان من المسلمين
من ليس بمؤمن ولا كافر لا على ثبوت الواسطة بين الاسلام والكفر نعم بعضها قد يظهر منه
ذلك وح فالشاك في شيء مما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص ليس بمؤمن ولا كافر فلا يجري عليه
احكام الايمان واما الشاك في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم كالنبوة والمعاد ثم
فان اكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين وعدم الانكار ظاهرا وان لم يعتقد باطنا فهو
مسلم وان اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان
امارة على الاعتقاد الباطني فلا اشكال في عدم اسلام الشاك لو علم منه الشك فلا يجري
عليه احكام المسلمين من المناكحة والتوارث وغيرهما وهل يحكم بكفره ونجاسته
فيه اشكال من تقييد كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجحود هذا كله في الظان بالحق واما
الظان بالباطل فالظاهر كفره بقي الكلام في انه اذا لم يكتف بالظن وحصل الجزم من التقليد فهل
يكفي ذلك ام لا بد من النظر والاستدلال ظاهر الاكثر الثاني بل ادعى عليه العلامة قده في
الباب الحادي عشر الاجماع حيث قال اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما
يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فان صريحه ان
المعرفة بالتقليد غير كافية وموهم ما حكي عن الشهيد الاول والمحقق الثاني واصرح منهما عبارة
المحقق ره في المعارج حيث استدل على بطلان التقليد بانه جزم في غير محله ولكن مقتضى استدلال
العضدي على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد

كفاية من حيث كشفه عن الاعتقاد ولا ينافي في ذلك كون مقتضى العصمة ترتب احكام الاسلام
في صدر الاسلام على المنافق فضلا عن الشاك على ما عرفت الاشارة اليه سابقا ثم على التقدير
الثاني لا فرق في الحكم بعدم اسلامه بين كونه ظانا بالحق او بالباطل كما انه لا فرق في الحكم بكفره
على التقدير بعدم الواسطة والحكم بعدمه على تقدير الواسطة بين القسمين من الظان فالفرق
الذي استظهره قده في الكتاب بقوله واما الظان بالباطل فالظاهر كفره محل مناقشة فافهم

ان الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة وهو الذي تقتضيه ايضا ما ذكره شيخنا في العدة كما سيجيء كلامه وكلام الشهيد ره في القواعد من عدم جواز التقليد في العقليات و في الاصول الضرورية من النبوة والامامة ولا في غيرهما مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيهما العلم كالتفاضل بين الانبياء السابقة وتعضده ايضا ظاهر ما عن شيخنا البهائي في حاشية الزبدة من ان النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع الى النزاع في كفاية الظن وعدمها ويؤيده ايضا اقتران التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع حيث يذكرون في آداب الفتوى ان المستفتى فيه هي الفروع دون الاصول لكن الظاهر عند المقابلة انه التقليد اذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن فيعقل التقليد مع كونه شاكا وهذا غير معقول في اصول الدين التي يطلب فيهما الاعتقاد حتى يجري فيه الخلاف وكذا ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان في الواقع او موافقا كما في الفروع بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به عنه الا ان يكتفي منها بمجرد التدين ظاهرا وان لم يعتقد لكنه بعيد ثم ان ظ كلام الحاجبي والعضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية وهو في محله بناء على ما استظهرناه منهم من عدم حصول الجزم من التقليد لان الذي لا يفيد الجزم من النقل انما هو في العقليات المبتنية على الاستدلالات العقلية واما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد بالفتح كالاعتماد على قول المخبر الذي قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد وكيف كان فالاقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييده بطريق خاص لا دليل عليه مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوه النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب حتى انهم ذكروا شبها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لاعمارهم في فن الكلام فكيف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لاجل تصحيح عقائده ليشتغل بعد ذلك بامور معاشه ومعاده خصوصا والشيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا اعمارهم ولم يحصلوا منها شيئا الا القليل المقام الثاني في غير المتمكن من العلم والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج واخرى في انه يجب عليه مع الياس من العلم تحصيل الظن ام لا وثالثة في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده اما الاول فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز نظرا الى العمومات

الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دل على خلود الكافرين باجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فينتج ذلك عن تقصير كل غير مؤمن وان من نراه قاصرا عاجزا عن العلم قد تمكن من طلب تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وان صار عاجزا قبل ذلك او بعده والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعى غير واحد في مسئلة التخطئة والتصويب الاجماع على ان المخطئ في العقائد غير معذور ولكن الذي يقتضيه الانصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد تقدم عن الكليني ما يشير الى ذلك وسيجيء عن الشيخ قده في العدة من كون العاجز عن التحصيل بمنزلة البهائم هذا مع ورود الاخبار بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر وقضية مناظرة زرارة وغيره مع الامام ع في ذلك مذكورة في الكافي ومورد الاجماع على ان المخطئ اثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا ينافي كون الملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير اثم واما الثاني فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن لان المفروض عجزه عن الايمان والتصديق المامور به ولا دليل اخر على عدم جواز التوقف وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم لان المقصود فيها العمل ولا معنى للتوقف فيه فلا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق اصل او ظن واما فيما نحن فيه الاعتقاد فاذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني من الحق شيئا فيندرج في عموم قولهم عليهم السلام اذا جاءكم ما لا تعلمون فها نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسئلة الى العالم وربما لغا لرمته التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه افضاء نظره الظني الى الباطل فلا يبعد وجوب الزامه بالتحصيل لان انكشاف الحق ولو ظنا اولى من البقاء على الشك فيه واما الثالث فان لم يقر في الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهر كفره وان اقر به مع العلم بانه شاك باطنا فالظاهر عدم اسلامه بناء على ان الاقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به وفي جريان حكم الكفر عليه اشكال من اطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك ومن تقييده في غير واحد من الاخبار بالجحود مثل رواية محمد بن مسلم قال سئل ابو بصير ابا عبد الله ع ما تقول فيمن شك في الله قال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله ص قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وفي رواية اخرى لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا فان جحود الشاك يحتمل ان يراد به اظهار عدم الثبوت وانكار التدين به لاجل عدم الثبوت ويحتمل ان يراد به الانكار الصوري على سبيل الجزم وعلى التقديرين فظاهرها ان المقر ظاهرا الشاك باطنا الغير المظهر لشكه غير كافر

اداء الاجتهاد الى الاعتقاد بغير طريقة الاباء والاجداد فيلي الايمان

كما لو التجى الى التقية والكف عن العصبية في مقام تحصيل الاعتقاد وان كان هو الاكبر من الجهاد كي يكون طالبا للحق في الحقيقة وان كان غير ما هو عليه من الطريقة لا طالبا لان يكون هو الحق ومنها يمكن ان يدعى ان المخطئ في الاعتقاديات غير معذور غالبا لكن حال الملتفت البالغ درجة الاجتهاد فما ظنك بالنسبة الى القاصر عن درجته وشيوعها في الاشخاص من العوام مع اختصاص بعضهم كثيرا جدا وهذا لا ينافي ترتيب احكام الكفر عليهم من النجاسة وعدم جواز المناكحة والموارثة والمقاتلة معهم لانها صدرت تقريبا اقتضتها مصالح ...

... اعتقد ... فيها كما يظهر من معاملة النبي ص مع المنافقين معاملة المسلمين في الطهارة والنكاح والميراث وغيرها وان كانوا في الاخرة اسوء حالا من الكافرين كما اشير اليه والظاهر عدم اختصاص ذلك بصدر الاسلام لاجل التوسل به الى زيادة شوكته لعموم الادلة لغيره وان كان به مزيد اختصاص وهو لا يوجب الاختصاص كما لا يخفى وعدم كفاية ذلك في الخروج عن الكفر في الاخرة بل لا بد فيه من الاقرار والالتزام قلبا بعد الاعتقاد القطع بكبد استقل العقل بوجوب معرفته او دل عليه النقل

وقد عرفت مفصلا ما يكفي الظن به ولو كان من العجز للتمكن من تحصيل الاعتقاد والقطع عقلا ونقلا كما قال ان الظن لا يغني من الحق شيئا ولا تقف ما ليس لك به علم وغيرهما من الايات والروايات وعدم صدق العناوين المأخوذة فيها بدونه هذا ما يعتبر فيه من فعل القلب بما هو من الخصوصية بحسب المتعلق والمرتبة واما بحسب السبب فلا يعتبر كون حصوله او تحصيله بسبب دون اخر بل ما ربما حصوله وان كان من اتي بقول الغير بسبب حسن الظن به من دون نظر الى دليل اجزأ استقلال العقل به واطلاق النقل ... وجوب النظر في وجوبه مقدمة لحصوله

ويؤيد هذا رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى وآخرون مرجون لأمر الله عن ابي جعفر عليه السلام قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم انهم دخلوا في الاسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونون مؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحالة اما يعذبهم واما يتوب عليهم وقريب منها غيرها ولنختم الكلام بذكر كلام الشهيد الصدر الشارح للوافية في اقسام المقلد في اصول الدين بناء على القول بجواز التقليد واقسامه بناء على عدم جوازه قال ان اقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة لانه اما ان يكون مقلدا في مسئلة حقة او في باطلة وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او ظانا وعلى تقدير التقليد في الباطل اما ان يكون اصراره على التقليد مبنيا على عناده وتعصبه بان حصل له طريق علم فما سلكه واما لا فهذه اقسام ستة الاول وهو من قلد في مسئلة حقة جازما مثلا قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله فهذا مؤمن واستدل عليه بما تقدم حاصله من ان التصديق معتبر من اي طريق حصل الى ان قال الثاني من قلد في مسئلة حقة ظانا بها من غير جزم فالظاهر اجراء حكم المسلم عليه في الظاهر اذ ليس حاله بادون من حال المنافق سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فمات قبل ذلك اقول هذا مبني على ان الاسلام مجرد الاقرار الصوري وان لم يحتمل مطابقته للاعتقاد وفيه ما عرفت من الاشكال وان دل عليه غير واحد من الاخبار الثالث من قلد في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين الحاقهما بمن يتفحص على الحجة يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان اعتقدا ما يوجب الكفر وبالاسلام ان لم يكونا كذلك فالاول كمن انكر النبي صلى الله عليه وآله مثلا والثاني كمن انكر اماما الخامس من قلد في باطل ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق والاصرار ثم ذكر اقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد قال انه اما ان يكون مقلدا في حق او في باطل وعلى التقديرين مع الجزم او الظن وعلى تقدير التقليد في الباطل بالاعتقاد او بدونه على التقادير كلها دل عقله على الوجوب وبين له غيره وعلى الدلالة اصر على التقليد او رجع ولم يحصل له كمال الاستدلال بعد ولا فهذه اقسام اربعة عشر الاول التقليد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهو مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع فهذا مؤمن غير فاسق الثالث المقلد في الحق ظانا مع الاصرار او ظانا انه مؤمن ومعذب في الآخرة وفاسق للاصرار الرابع هذه الصورة مع عدم الاصرار

قيد بوجوب تحصيل علم الكلام لحفظ عن الاندراس وليس ذلك بدون تحصيل الاحكام الغير الالزامية في فروع الديانات من حيث لزوم حفظ احكام الشرع عن الاندراس ان لم يحتج اليه غالب المكلفين او لا يحتاجون ...

المقدمات وهذا الاشكال ... قد صرح به المحقق الورع مولانا احمد الاردبيلي قدس سره في الشرح المذكور فانه قال وظني انه يكفي في الاصول التوصل الى المطلوب انتهى كلامه قدس سره ثم ان سيدنا الاستاد قدس سره في رسالة برج في المقلد المحق على القول بعدم جواز التقليد ...

فهذا مؤمن مسلم ظاهراً غير فاسق الخامس المقلد في الحق جازماً او ظاناً مع عدم العلم بوجوب الرجوع فهذا كالسابق بلا فرق فقول الحكم بايمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد الا ان يريد بهذا القول قول الشيخ قدس سره بوجوب النظر مستقلا لكن ظاهره ارادة قول المشهور فالاولى الحكم بعدم ايمانهم على المشهور كما يقتضيه اطلاق معقد اجماع العلامة في اول الباب الحادي عشر لان الايمان عندهم المعرفة الحاصلة عن الدليل لا التقليد ثم قال السابع المقلد في الباطل جازماً معانداً مع العلم بوجوب النظر فهذا اشد الكافرين السادس هذه الصورة من غير عناد ولا اصرار فهذا ايضاً كافر ثم ذكر الباقي وقال ان حكمها يظهر مما سبق اقول مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم لانهم اولى به من السابقين بقي الكلام فيما نسب الى الشيخ في العدة من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو فلا بد من نقل عبارة العدة فنقول قال في باب التقليد بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع والكلام في عدم جواز التقليد في الاصول مسئلة بانه لا خلاف في انه يجب على العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا كان لا يتم ذلك الا بعد معرفة الله ومعرفة عدله ومعرفة النبوة وجب ان لا يصح التقليد في ذلك ثم اعترض بان السيرة كما جرت على تقرير المقلدين في الفروع كذلك جرت على تقرير المقلدين في الاصول وعدم الانكار عليهم فاجاب بان على بطلان التقليد في الاصول ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وهذا كاف في النكير ثم قال ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئاً في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احداً من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند في ذلك الى حجة من عقل وشرع ثم اعترض على ذلك بان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلاً واجاب بمنع ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه معرفة ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يكون اسقاط العقاب مغرياً وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى مما ذكرنا انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمقلد طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على

قوله قده هذا كله بناء على ان مراد الشيخ قده من المقلد هو الغير الجازم منهم كما استظهرناه واما لو اريد منه ما يشمل الجازم فنقول ان
على عدم قطع المعاشرة على ما اخترناه في المسئلة من عدم وجوب النظر الا من باب المقدمة فيسقط عند حصول العلم والمعرفة فقد
تبين مما ذكرنا ان المقلد للحق على اقدم فان الحكم جاز بما لم يكن اشكال في عدم ترتيب حكم المؤمن عليه سواء كان ملتفتا بوجوب
تحصيل العلم عصيانا او غافلا اذ لا عنه غاية الامر كونه عاصيا على تقدير الالتفات بجميع اقسامه وفي جريان حكم الكفر عليه مطلقا بحث
الاثار الدنيوية كلام عرفته وان كان جازما لم يكن اشكال في ايمانه وعدم عصيانه اصلا غاية الامر كونه متجريا لو اعتقد وجوب
النظر عليه شرعا او نفسا وكان مطلقا بحسب اعتقاده الى غير ما يقتضيه اعتقاده وهذا هو المراد من الاستدراك بقوله قده
في الكتاب اللهم الا ان يفهم من هذه الشخص منها كون النظر والاستدلال واجبا فيكون على تقدير اعتقاده خلاف الواقع
مكلفا في زعمه بالنظر وكون تركه عصيانا في حقه بناء على تقدير استفادته ذلك من الايات والاخبار اعتمادا على الظاهر
اللفظي يكون مكلفا في الظاهر بالنظر والاستدلال وان كان التحقيق عندنا كون المخالف للحكم الظاهري متجريا فيكون
استحقاقه للمؤاخذة مبنيا على استحقاق المتجري وان كان الحكم الظاهري مخالفا للواقع كما في الفرض على ما عرفت

قوله قده والتحقيق ان امساك النكير لو ثبت

ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال انتهى وذكر
الاحتجاج على حجية اخبار الاحاد ما هو قريب من ذلك قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح
الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم
على هذا ترك ما نقلوه انتهى اقول ظاهر كلامه قده في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة
الصلوة واعدادها على معرفة اصول الدين ان الكلام في المقلد الغير الجازم وح فلا دليل
على العفو وما ذكره من عدم قطع العلماء والائمة مواليهم مع المقلدين بعد تسليمه والغض
عن امكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بمقتضى تقيدهم لعدم العلم باحوالهم لا يدل على
العفو وانما يدل على كفاية التقليد وامساك النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال
اذا لم يدل على عدم وجوبه عليهم لما اعترف به قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الادلة
الواضحة على بطلان التقليد في الاصول لم يدل على العفو من هذا الواجب المستفاد
من الادلة فلا دليل على العفو عن هذا الواجب المعلوم وجوبه والتحقيق ان امساك النكير
لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل امرهم على الصحة لعلمهم بالاصول دل على عدم الوجوب لان وجود الادلة
لا يكفي في امساك النكير من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان كفى فيه من حيث الارشاد
والدلالة على الحكم الشرعي لكن الكلام في ثبوت التقرير مع عدم احتمال كونه لاحتمال العلم في
حق المقلدين فالانصاف ان المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على
تركه للمعرفة الجزمية بعقائده بل قد عرفت احتمال كفره لعموم ادلة كفر الشاك واما الغير المتفطن
لوجوب النظر لغفلته او العاجز عن تحصيل الجزم فهو معذور في الاخرة وفي جريان حكم
الكفر احتمال تقدم واما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال وان علم من عموم الايات و
الاخبار وجوب النظر والاستدلال لان وجوب ذلك توصلي لاجل حصول المعرفة فاذا حصلت
سقط وجوب تحصيلها بالنظر اللهم الا ان يفهم من هذه الادلة الشخص منها كون النظر والاستدلال
واجبا تعبديا مستقلا او شرطا شرعيا للايمان لكن الظاهر خلاف ذلك فان الظاهر كون ذلك
من المقدمات العقلية الامر السادس اذا بنينا على عدم حجية ظن او على عدم حجية ظن المطلق
فهل يترتب عليه اثار اخر غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابرا لضعف سند او قصور دلالة
او كونه موهنا لحجة اخرى او كونه مرجحا لاحد المتعارضين على الاخر ومجمل القول في ذلك انه كما
يكون الاصل في الظن عدم الحجية كذلك الاصل في الظن الذي علم عدم الحجية فيه عدم ترتب الاثار المذكورة

عمل الاصحاب ... ... كما يظهر من جماعة من تعصب في الشهرة الاستنادية وغيرها مبني على ما عرفت من الوجه في انكاره حجية الظواهر وان كان الانجبار بمجرد العمل باطلاقه لكان المراد بهم ان ضعف من القول بالانجبار بالعمل من حيث كونه كاشفا ظنيا عن قرينة بخلاف مجرد العمل فانه قد لا يوجب الظن بالمراد من اللفظ اصلا كما اشار اليه في الكتاب واما ما اشتهر بين الاصحاب من انجبار ذهاب المشهور اليه من انجبار ضعف سند الخبر بعمل الاصحاب واستنادهم اليه فلم نعلم له مستند يعتمد الا اعتماده عليه والركون اليه فانه ان كان من جهة قيام الاجماع على حجيته بالخصوص كما ادعاه بعض في كشفه فلم يثبت الامنه وغاية ما هناك ذهاب المشهور اليه كما استفاد ما افاده ثاني الشهيدين في المسالك نعم يمكن استفادته من كلام المحقق قده في بحث حجية الاخبار ان افاد

من الجبر بالوهن والترجيح واما تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلثة **الاول الجبر** بالظن الغير المعتبر فنقول عدم اعتباره اما ان يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه واما من جهة دخوله تحت عموم اصالة الحرمة العمل بالظن اما الاول فلا ينبغي التامل في عدم كونه مفيدا للجبر لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين واما الثاني فالاصل فيه وان كان ذلك الا ان الظاهر انه اذا كان المجبور محتاجا اليه من جهة افادته للظن بمضمونه كالخبر اذا قلنا بكونه حجة بالخصوص او ضعف كونه مظنون الصدور فاذا ذلك لا امارة الغير المعتبرة الظن بصدق ذلك الخبر انجبر قصور سنده به الا ان يدعى ان الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بافادته للظن بالصدق لا مجرد كونه مظنون الصدق ولو حصل الظن بصدقه من غير سنده و بالجملة فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجية المجبور ومن هنا لا ينبغي التامل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق لان المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الالفاظ نوعا في مدلولاتها لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج فالكلام ان كان ظاهرا في معنى بنفسه او بالقرائن الداخلة فهو والا بان كان مجملا او كان دلالته في الاصل ضعيفة كدلالة الكلام بمفهوم الوصف فلا يجدي الظن بمراد الشارع من امارة خارجية غير معتبرة بالفرض اذ التعويل على ذلك الظن من غير تدخله للكلام بل ربما لا يكون تلك الامارة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الكلام غاية الامر افادته الظن بالحكم الفرعي ولا ملازمة بينه وبين الظن بارادته من اللفظ اذ قد لا يريده بذلك اللفظ نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي فالظن به يستلزم الظن بالمراد لكن هذا من باب الاتفاق ومما ذكرنا يظهر ان ما اشتهر من ان ضعف الدلالة منجبر بعمل الاصحاب غير معلوم المستند بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الاصحاب لم يعلم لها بينة والفرق ان فهم الاصحاب وتمسكهم به كاشف ظني عن قرينة على المراد بخلاف عمل الاصحاب فان غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي قد عرفت انه لا يستلزم كونه مرادا من ذلك اللفظ كما عرفت بعض الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في الفتوى جابرة لضعف سند الخبر فانه ان كان من جهة افادتها الظن بصدق الخبر ففيه مع انه قد لا يوجب الظن بصدق ذلك الخبر نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر انهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقا فان المحكي عن المشهور اعتبار الايمان في الراوي مع انه لا يرتاب في افادة الموثق للظن فان قيل ان ذلك لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص مثل منطوق اية النبأ

مثل قوله لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا قلنا ان كان ما خرج بحكم الآية والرواية

مختصا بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق وان كان عاما لما ظن بصدوره كان خبر غير الامامي

المنجبر بالشهرة والموثق متشابهين في الدخول تحت الدليل المخرج مثل الموثق خبر الفاسق المتحرز

عن الكذب في الخبر المعتضد بالاولوية والاستقراء وسائر الامارات الظنية مع ان المشهور لا يقولون

بذلك وان كان لقيام دليل خاص عليه فيلزم المنع من وجود هذا الدليل وبالجملة فالفرق بين

الضعيف المنجبر بالشهرة والمنجبر بغيرها من الامارات وبين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل

من الضعيف المنجبر في غاية الاشكال خصوصا مع عدم العلم بالاستناد المشهور الى تلك الرواية وانما

اشار شيخنا في موضع من المسالك بان جبر الضعيف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة

وربما يدعى كون الخبر الضعيف المجبور من الظنون الخاصة حيث ادعى الاجماع على حجيته

ولم يثبت واشكل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية النبأ عليه بناء على ان التبين يعم الظني الحاصل

من ذهاب المشهور الى مضمون الخبر وهو بعيد اذ لو اريد مطلق الظن فلا يخفى بعده لان المنهي

عنه ليس الا خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا يعمل احد بالخبر المشكوك صدقه وان اريد البالغ حد الاطمينان

فله وجه غير انه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة اذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد الاطمينان ولا

يختص بالشهرة فالآية تدل على حجية الخبر المفيد للوثوق والاطمينان ولا بعد فيه وقد مر في ادلة

حجية الاخبار ما يؤيده او يدل عليه من حكايات الاجماع والاخبار وابعد من الكل دعوى استفادة

حجيته مما دل من الاخبار كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة الى زرارة على الامر بالاخذ بما اشتهر بين

الاصحاب من المتعارضين فان ترجيحه على الآخر بالاخذ بغيره في مقام التعارض يوجب حجيته في مقام

عدم المعارض بالاجماع والاولوية وتوضيح فساد ذلك ان الظاهر من الرواية بين شهرة الخبر من حيث

الرواية كما يدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك انهما معا مشهوران مع ان ذكر الشهرة من المرجحات

يدل على كون الخبرين في انفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة **المقام الثاني**

في كون الظن الغير المعتبر موهنا والكلام هنا ايضا يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره واخرى

فيما لم يثبت اعتباره وتفصيل الكلام في الاول ان المقابل له ان كان من الامور المعتبرة لاجل افادة

الظن النوعي اي لكون نوعه لو خلي وطبعه مفيدا للظن وان لم يكن مفيدا له في المقام الخاص

فلا اشكال في عدم وهنه بمقابلته ما علم عدم اعتباره كالقياس في مقابل الخبر الصحيح

بناء على كونه من الظنون على هذا الوجه ومن هذا القبيل القياس في مقابلة الظواهر اللفظية

متوهم استناد المشهور في هذا الفتوى الى ذلك الخبر ومن هنا ظهر الفرق
بين الانجبار بها في هذه الصورة وسائر الامارات الغير المعتبرة ولا يخفى
ان ذلك ليس قولا بحجية الشهرة ولو في هذه الصورة اذ بين حجيتها وبين
الحجية بها بملاحظة ما ذكرنا فرق واضح ثم انه ظهر بما ذكرناه حال عكس المسألة
وهو وهن الخبر المعتبر بالشهرة على خلافه والاعراض عنه الى الاستناد الى ما
ينبغي الاستناد اليه مع وجوده فانه يكشف عن ظفرهم فيه بعيب بلا ريب كلما
ازداد صحة ازداد وهنا بذلك وهنا لكن لا يخفى انه ليس من ذلك اي الاعراض
ترجيح رواية اخرى ليست بمرتبة ذلك الخبر في الصحة عليه ولا اذا ينبغي ما يقتضيه
النظر من التوفيق والجمع ولو على خلاف ما اشتهر بل لو علم ذلك
منهم بالنسبة الى خبر غير معتبر مما لا يدنيا من سنده
لا يجبر اذ الجمع والترجيح في الاخبار
فرع الاعتبار فكيف
ذلك
عن الظفر بما يوجب اعتباره وبالجملة المناط في الاستكشاف اعتمادهم
به في مقام الاستنباط ولو مع الاستناد في الفتوى الى ما زعموا حجيته سندا
او دلالة لحجيته لولا معارضة الراجح لاستندوا اليه كما هو
واضح لمولانا محمد كاظم الطوسي
النجفي مد ظله العالي

لا يجوز العمل به اذا كان جزئيها ثم ان هذا الذي افاده من التوقف في العمل بالامارة اذا كانت حجيتها مشروطة بعدم قيام الظن على الخلاف مع قياس على الخلاف احد الوجوه في المسئلة وبقي منه وجهان آخران تعرض لهما في الكتاب احدهما عدم الوهن به مطلقا من غير فرق بين ان يكون حجية الامارة على وجه الاشتراط والتقييد بحكم الشرع او بحكم العقل والعرف وملحق به ما لو اشيط اعتبارها بالظن الشخصي على ما ذهب اليه القائل بحجية الظن المطلق ثانيهما التفصيل بين ما كان الحكم بالتقييد او اعتبار الظن الشخصي الشرع وبين كون الحكم باعتبار احد الامرين العقل او العرف فيحكم بالوهن على الاول والوهن في الثاني ووجه الاحتمال الاول عدم الوهن به مطلقا فيما لو كان الحاكم بالحجية الشارع ظاهر فان

ما دل على النهي عن القياس والاستعمال في الشرعيات سيما ملاحظة التعليل المذكور فيه

فانه لا عبرة به اصلا ابتناء على كون اعتباره هنا من باب الظن النوعي ولو كان من باب التعبد فالامر واضح نعم لو كان حجة سواء كان من باب الظن الفعلي او النوعي او كان من باب التعبد مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال ولعل الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه انه ذكر له مشافهة انه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس واشباهه لكن هذا القول اعني تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها بعيد في الغاية وبالجملة فيكفي في المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء بالقياس مضافا الى استمرار سيرة الاصحاب على ذلك مع انه يكون ان يقال ان مقتضى النهي عن القياس معللا بما حاصله غلبة مخالفته للواقع يقتضي ان لا يترتب شرعا على القياس اثر لا من حيث تاثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات فحكمه حكم الامارة مضمونه مشكوك لا مظنون بل مقتضى ظاهر التعليل انه كالموهوم فكما لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوي ويؤيد ما ذكرنا الرواية المتقدمة عن ابان الدالة على ردع الامام له في رد الخبر الوارد في تضعيف دية اصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس فراجع وهذا حسن لكن الاحسن منه تخصيص ذلك بما كان اعتباره من قبل الشارع كما لو دل الشرع على حجية الخبر ما لم يكن الظن على خلافه فان نفي الاثر شرعا عن الظن القياسي يوجب بقاء اعتبار تلك الامارة على حاله واما ما كان اعتباره من باب العرف وكان مرجع حجيته شرعا الى تقرير ذلك البناء كظواهر الالفاظ فان وجود القياس ان كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلالة على الواقع فالظن بالخلاف في القدح في حجية الظواهر ليس مثل تاثيره في القدح في حجية الخبر المعتبر المظنون الخلاف في كونه مجعولا شرعيا يرتفع بحكم الشارع بنفي الاثر عن القياس لان المنفي في حكم من آثار الشيء الموجود حسا هي الآثار المجعولة دون غيرها نعم يمكن ان يقال ان العرف بعد تبيين حال القياس لهم من قبل الشارع لا يعبأون به في مقام استنباط احكام الله من خطاباته فيكون النهي عن القياس ردعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لاجل مخالفتها للقياس وبما ذكرنا يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن كما لو جعلنا الحجة من الاخبار المظنون الصدور منها او الموثوق بصدورها فان في وهنها بالقياس الوجهين من حيث نفسه الماخوذ في حجيتها على وجه الشرطية فيرجع الى فقدان شرط وجدانه اعني وصف الظن بسبب القياس ونفي الآثار الشرعية للظن القياسي لا يجدي لان الاثر المذكور اعني رفع الظن ليس من الامور المجعولة ومن اصل اشتراط الظن من الشارع فاذا علمنا من الشارع ان الخبر المزاحم بالظن

القياس لا ينفصل اصلا من حيث الايصال الى الواقع وعدمه من الخبر السليم عن مزاحمة وان جوّز وجود القياس على خلافه في نظره سببا فلا اشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حدّ سواء ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق بانه ان كان الدليل المذكور المفيد اعتباره بالظن مما دل الشرع على اعتباره لم يزاحمه القياس الذي دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول الى دين الله وان كان مما دل على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الأخذ بالراجح عند انسداد باب العلم والطرق الشرعية فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الراجح لما هو مناط حجيته اعني الظن فان غاية الامر صيرورة مورد اجتماع تلك الامارة والقياس مشكوكا فلا يحكم العقل فيه بشيء الا ان يدعي المدعي ان العقل بعد شيوع حال القياس لا يسقط عنده الامارة المزاحمة به عن القوة التي تكون لها على تقدير عدم المزاحم وان كان لا يعبر عن تلك القوة ح بالظن وعن مقابلها بالوهم والحاصل ان العقلاء اذا وجدوا في شهرة خاصة او اجماع منقول مقدارا من القوة والقرب الى الواقع والتجاؤا الى العمل على طبقهما مع فقد العلم وعلموا من حال القياس ببيان الشارع انه لا عبرة بما يفيده من الظن ولا يرضى الشارع بدخله في دين الله لم يفرقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين مزاحمين بالقياس ام لا لانه لا ينقصهما عما هما عليه من القوة والمزية المسماة بالظن الشأني والنوعي والطبعي وما ذكرنا صحيح للقائلين بدليل الانسداد بمطلق الظن لا لما خرج بقولوا بحجية الظن الشأني بمعنى ان الظن الشخصي اذا ارتفع عن الامارات المشمولة لدليل الانسداد بسبب الامارات الخارجة عنه لم يقدح ذلك في حجيتها بل يجب القول بذلك على رأي بعضهم ممن يجري دليل الانسداد في كل مسألة مسألة لانه اذا فرض في مسألة وجود امارة مزاحمة بالقياس فلا وجه للاخذ بخلاف تلك الامارة فافهم هذا كله مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الاصولية فلو كان له اثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لاحكامه في الاصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع لان الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب وقد تركه اصحابنا في الاصول والفروع بل تركوا روايات من اعتنى به منهم وان كان من المؤسسين لتفريع الاصول وتحرير الفروع كالاسكافي الذي هو نسب اليه ان بناء تدوين اصول الفقه من الامامية منه ومن العماني يعني ابن عقيل قدس سرهما وفي كلام آخر ان تحرير الفتاوى في كتب المستقلة منهما ايضا جزاهما الله وجميع من سبقهما ولحقهما خير الجزاء ثم انك تقدر بملاحظة ما ذكرنا في النقص

على إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد بوجوه عن التكلم فيما سطرناه هاهنا فضلاً

هذا تمام الكلام في قدح الأمارة المعتبرة بالظن المنهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه وأما الظن الذي لم يثبت إلغاؤه إلا من جهة بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظن فلا إشكال في وهن ما كان من الأمارات اعتبارها مشروطاً بعدم الظن بالخلاف فضلاً عما كان اعتبارها مشروطاً بإفادة الظن والسر فيه انتفاء الشرط وتوهم جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة أن النهي يدل على عدم كونه مؤثراً أصلاً فوجوده كعدمه من جميع الجهات مدفوع بأنه لا إشكال في عدم الوهن من الأمارات لما كان اعتبارها من باب الظن النوعي المطلق

المقام الثالث في الترجيح بالظن الغير المعتبر

وقد عرفت أنه على قسمين أحدهما ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه والآخر ما لم يعتبر لأجل عدم الدليل وبقائه تحت أصالة الحرمة أما الأول فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا حيث قال في باب القياس ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل بأحدهما وإذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد للعمل بأحدهما من مرجح والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة لأنا نقول بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى أن لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين وهذا لأن فائدة كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين قدس سرهم والحق خلافه لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فإنه لولا القياس كان العمل به جائزاً والمقصود تحريم العمل به لأجل القياس وأي عمل أعظم من هذا والفرق بين المرجح والدليل بيّن لأن الدليل مقتض لتعيين العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعيين العمل به فإذا كان استعمال القياس محظوراً وأنه لا اعتبار به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر مع أن مقتضى الاستناد في الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من قبيل الجزء المقتضي لتعيين العمل لا من قبيل دفع المزاحم فيشترك مع الدليل المنضم إليه في الاقتضاء هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن أما على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضي بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلي لأن الحجة المنضم إليه ليس له مدخل في حصول الظن الفعلي

حاشية صفحة ... مقام قوله بعد الفراغ عن المرجحات بحسب السند الخ لا يذهب عليك ان المتعارضين بالعموم من وجه ان كانا موردين لملاحظة المرجحات السندية فيهما ولا وجه لملاحظتها بالاجمال في مادة التعارض والرجوع فيها الى مقتضى العمومات والاصول لان مقتضى ملاحظة المرجحات السندية هو الحكم بالتخيير مع فقدها وان كانا مجملين بالنسبة الى مادة التعارض من حيث يحكم بوجوب الترجيح فيها الى مقتضى العمومات والاصول فلا وجه لملاحظة المرجحات السندية لان مورد المتعارضين على وجه التباين وتحقيقه ان المتعارضين بالعموم من وجه ان كانا في حكم المتباينين فالمتجه هو الرجوع الى المرجحات السندية ومع فقدها فالتخيير وان لم يكونا في حكمهما بان كانا مجملين بالنسبة الى مادة التعارض فالمتجه هو الرجوع فيها الى مقتضى العمومات والاصول من دون ملاحظة الترجيح بحسب السند اصلا كما سيجيء في خاتمة الكتاب

بمضمونه نعم قد يكون الظن مستندا اليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيرة اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي احيانا فضلا عن ان يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجح آخر او الترجيح بمرجح موجود الى ان يحقق حال القياس كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس والبحث فيه بمقتضى البحث عنها على تقدير الحجية واما القسم الآخر وهو الظن الغير المعتبر لاجل بقائه تحت اصالة حرمة العمل فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات الاول الترجيح به في الدلالة بان يقع التعارض بين ظهوري الدليلين كما في العامين من وجه واشباههم وهذا لا اختصاص له بالدليل الظني السند بل يجري في الكتاب والسنة المتواترة الثاني الترجيح به في وجه الصدور بان نفرض الخبرين صادرين وظاهري الدلالة وانحصر التخيير في تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التقية وغيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع وهذا يجري في مقطوعي الصدور ومظنوني الصدور ومع بقاء الظن بالصدور في كل منهما الثالث الترجيح به من حيث الصدور بان ظنا بالمرجح احدهما مظنون الصدور واما المقام الاول فتفصيل القول فيه انه ان قلنا بان مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف فلا اشكال في وجوب الاخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح لكن يخرج ح عن كونه مرجحا بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجية لا للدفع مزاحمه للظهور المنضم اليه فيصير الآخر حجة سليمة عن الدليل المعارض اذ لو لم يكن في مقابل ذلك المعارض الا هذا الظن لاسقطه عن الاعتبار نظير الشهرة في احد الخبرين الموجبة لدخول الآخر في الشواذ التي لا اعتبار بها بل امرنا بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر واولى من هذا القسم ما اذا قلنا باشتراط حجية الظواهر بحصول الظن منها او من غيرها على طبقها لكن هذا القول ضعيف جدا والاول ايضا بعيد كما حقق في مسئلة حجية الظواهر وان قلنا بان حجية الظواهر من حيث افادتها للظن الفعلي وانه لا عبرة بالظن الحاصل من غيرها على طبقها او قلنا بان حجيتها من حيث الاتكال على اصالة عدم القرينة التي لا يعتبر فيها افادتها للظن الفعلي فالاقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح اذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض وانه اذا صدر عنه قوله مثلا اغتسل يوم الجمعة وورد ايضا كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله وفرض عدم قوة احد الظاهرين من حيث نفسه على الآخر كان ذلك

مسقطا الظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض عند خروج الظن ايضا كوجود وبدونه اما على الاول فلان حجية الظواهر مشروطة بالظن المفقود في المقام واما على الثاني فلان اصالة عدم القرينة في كل منهما معارضة بمثلها في الآخر والحكم في باب تعارض الاصلين مع عدم حكومة احدهما على الآخر التساقط والرجوع الى العموم او اصل يكون حجيته مشروطا بعدم وجود ما له قابلية الاعتبار فلو عملنا بالظن الموجود مع احدهما كالشهرة القائمة في المسئلة المذكورة على النجاسة كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلا لا من باب كونه مرجحا لفرض تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم فالمتجه الرجوع في المسئلة بعد الفراغ عن المرجحات من حيث السند او من حيث الصدور تقية او لبيان الواقع الى قاعدة الطهارة واما المقام الثاني فتفصيل القول فيه ان اصالة عدم التقية ان كان المستند فيها اصل العدم في كل حادث بناء على ان دواعي التقية التي هي من قبيل الموانع لاظهار الحق حادثة تدفع بالاصل فالمتجه بعد ضعف هذا الاصل في كل خبر مبتلى بالآخر هو التساقط وكذا لو استندنا فيها الى ان ظاهر حال المتكلم بالكلام خصوصا الامام عليه السلام في مقام اظهار الاحكام التي نصب لاجلها هو بيان الحق وقلنا ان اعتبار هذا الظهور مشروط بافادته الظن الفعلي المفروض سقوطه من الطرفين وح فان عملنا بمطلق الظن في تشخيص التقية وخلافها بناء على حجية الظن في هذا المقام لاجل الحاجة اليه من جهة العلم بصدور كثير من الاخبار تقية وان الرجوع الى اصالة عدمها في كل مورد يوجب الافتاء بكثير مما صدر تقية فيتعين العمل بالظن ولا نتأمل فيما ورد في مرجحية مخالفة العامة على ما افهم كون ذلك من اجل كون الموافقة مظنة للتقية فيتعين العمل بما هو ابعد عنها بحسب كل امارة كان ذلك الظن دليلا مستقلا في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحا ولو استندنا فيها الى الظهور المذكور واشترطنا في اعتباره عدم الظن على خلافه كان الخبر الموافق لذلك الظن حجة سليمة عن المعارض لاعتبار المزاحم كما عرفت نظيره في المقام الاول وان استندنا فيها الى الظهور النوعي نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح وكلام المتكلم في كونه قاصدا للافادة ولم يشترط في اعتباره الظن الفعلي ولا عدم الظن بالخلاف تعارض الظاهران فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظن المفروض والكلام فيه يعلم مما يجيء في المقام الثالث وهو ترجيح السند بمطلق الظن فالكلام فيه ايضا مفروض فيما اذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية الخبرين بشرط افادة الظن ولا بشرط عدم الظن على خلافه

في المقام في الجمع بين الاصل المذكور والاصل الذي يشك للترجيح بالظن الذي يجوز وهو الوجه الاول الذي يرجع الى قاعدة الاشتغال بعد الرجوع الشك في المقام بعد فرض عدم الاطلاق للاخبار الحاكمة بالتخيير الى دوران الامر بين التخيير والتعيين والمشهور المختار الرجوع فيه الى قاعدة الاشتغال البرائة

ومنه سبق في القول فيه انه تقدم مشروحا في محله هذا وقد يدفع الاشكال ويرفع التنافي المزبور بان جريان القاعدة واصالة عدم حجية المرجوح من احكام احتمال لزوم الاخذ بالظن الذي رجع في مقام الترجيح واحتمال تعيين الاخذ بالراجح من المتعارضين والاصل الاولي

يخرج الظن المفروض على هذا التقدير عن المرجحية بل يصير حجة مستقلة على الاول سواء كان حجية
المتعارضين من باب الظن المطلق ام من باب الاطمينان ام من باب الظن الخاص فان القول بالظن
المطلق لا ينافي القول بالظن الخاص في بعض الافرادات كالخبر الصحيح بعدلين وتسقط الخبران
الآن كلاهما عن الحجية على الاخيرين فيتعين ان الكلام في مرجحيته فيما اذا قلنا بحجية كل منهما من حيث
الظن النوعي كما هو مذهب الاكثر فتلخص انه لا ريب في ان مقتضى الاصل عدم الترجيح كما ان
الاصل عدم الحجية لان العمل بالخبر الموافق لذلك الظن ان كان على وجه التدين والالتزام
بتعين العمل به من جانب الشارع وان الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه لا مضمون الاخر من
غير دليل قطعي يدل على ذلك تشريع محرم بالادلة الاربعة والعمل به لا على هذا الوجه
محرم اذا استلزم مخالفة القاعدة او الاصل الذي يرجع اليه على تقدير فقد هذا الظن
فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع او مخالفة الاصول القطعية الموجودة
في المسألة جار بعينه في الترجيح بالظن والآيات والاخبار الناهية عن القول بغير علم كلها
متساوية النسبة الى الحجية والى المرجحية وقد عرفت في الترجيح بالقياس ان المرجح يحدث
حكما شرعيا لم يكن مع عدمه وهو وجوب العمل بموافقه عينا مع كون الحكم لا معه هو التخيير
او الرجوع الى الاصل الموافق للآخر هذا ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الاصوليين
هو الترجيح بمطلق الظن وليعلم اولا ان محل الكلام كما عرفت في عنوان المقامات الثلاثة
اعني الجبر والوهن والترجيح هو الظن الذي لم يعلم اعتباره فالترجيح به من حيث السند او الدلالة
ترجيح بامر خارجي وهذا لا دخل له بمسألة اخرى اتفاقية وهي وجوب العمل باقوى الدليلين
واقربهما فان الكلام فيها في ترجيح احد الخبرين الذي يكون بنفسه اقوى من الاخر من حيث
السند كالاعدل والافقه والمسند والاشهر رواية وغير ذلك او من حيث الدلالة
كالعام على المطلق والحقيقة على المجاز والمجاز على الاضمار وغير ذلك وبعبارة اخرى الترجيح
بالمرجحات الداخلية من جهة السند او الدلالة اتفاقي واستفاض نقل الاجماع من الخاصة والعامة
على وجوب العمل باقوى الدليلين عن الآخر والكلام هنا في المرجحات الخارجية المعاضدة
لمضمون احد الخبرين الموجبة لصيرورة مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الاخر بعد كونهما
ثالثا لامارة غير معتبرة خارجة لاحد الخبرين على الاخر من حيث سنده او دلالته داخلة في المسألة
الاتفاقية ووجب الاخذ بها لان العمل بالراجح من الدليلين واجب اجماعا سواء علم وجه الرجحان

تفصيلا ام لم يعلم الا اجمالا ومن هنا ظهر ان الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول اذا كشفا عن
مزية داخلية في سند احد الخبرين او دلالتها لا ينبغي الخلاف فيه نعم لو لم يكشف عن ذلك الا
عن حجيته والخلاف في المرجح الخارجي وجهان اقويهما الاول كما سيجيء وكيف كان فالذي يمكن ان
يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه الاول قاعدة الاشتغال لدوران الامر بين
التخيير وتعيين الموافق للظن وتوهم انه قد يكون الطرف المخالف للظن موافقا للاحتياط اللازم
في المسئلة الفرعية فيتعارض الاحتياط في المسئلة الاصولية بل يترجح عليه في مثل المقام
كما نبهنا عليه عند الكلام في مقتضى دليل الانسداد مدفوع بان المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب
الاخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لولا الظن لان الاخذ به ان كان من جهة اقتضاء المورد
للاحتياط فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للاخذ بخلاف الاحتياط وبراءة الذمة من
الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له ولهذا يحكم بالتخيير ايضا وان كان احدهما موافقا
للاستصحاب والاخر مخالفا له اذ كما ان الدليل يتعين للعمل به يكون حاكما على الاصول كذلك
المخير في العمل به وبمعارضه ان كان من جهة بعض اخبار الدالة على وجوب الاخذ بما وافق
الاحتياط وطرح ما خالفه فقد بينا في تقرير محلّه ... م لنهوض تلك الاخبار لتخصيص الاخبار
الدالة على التخيير بل هنا كلام اخر وهو ان حكم حجية الخبر المرجوح في المقام وجواز الاخذ به
يحتاج الى توقيف اذ لا يكفي في ذلك ما دل على حجية كل من المتعارضين بعد فرض امتناع العمل
بكل منهما فيجب الاخذ بالمتيقن جواز العمل به وطرح المشكوك وليس المقام مقام التكليف
المردد بين التعيين والتخيير حتى يبتني على مسئلة البرائة والاشتغال وتمام الكلام في خاتمة
الكتاب في مبحث الترجيح ان تم الثاني ظهور الاجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا
فتراهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بافادته للظن بمطابقة احدهما
للواقع فكان الكبرى وهي وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلمة
عندهم وربما يستفاد ذلك من الاجماعات المستفيضة على وجوب الاخذ باقوى المتعارضين
الا انه يشكل بما ذكرنا من ان الظاهر ان المراد باقوى الدليلين منهما ما كان كذلك في نفسه ولو لكشف
امر خارجي عن ذلك كما في الاكثر لكاشف عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلا فلا يدخل فيه ما كان
مضمونه مطابقا لامارة غير معتبرة كالاستقراء والاولوية الظنية مثلا على تقدير عدم حجيتهما
فان الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الاجماعات وان كان بعض ادلتهم الاخر قد يفيد العموم

نحن فيه كفى في ترجيح المرجوح الا انه لا يبعد ان يكون المراد المرجوح في نفسه من المتعارضين لمجرد
المرجوح بحسب الواقع والا اقتضى ذلك حجية نفس المرجح مستقلا نعم لا نضايق ان بعض كلماتهم
يستفاد منها ان العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون احد الخبرين بواسطة المرجح اقرب الى الواقع من
مضمون الآخر وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا القياس فمنها
ما تقدم عن المعارج من الاستدلال على الترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له اقرب الى الواقع من
مضمون الآخر ومنها ما ذكروه في مسائل تعارض الناقل مع المقرر فان مرجع ما ذكروا فيها
لتقديم احدهما على الآخر الى الظن بموافقة احدهما لحكم الله الواقعي الا ان يقال ان هذا الظن
حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقررا او ناقلا ومنها ما ذكروه في ترجيح احد الخبرين بعمل اكثر
السلف معللين بان الاكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الاقل وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة
الا ان يقال ان ذلك كاشف عن مرجح داخلي في احد الخبرين وبالجملة فتتبع كلماتهم يوجب الظن
القوي بل القطع بان بناءهم على الاخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب قربه الى الصواب سواء
كان الامر راجعا الى نفسه او لاحتفافه بامارة اجنبية توجب قوة مضمونه ثم لو فرض عدم
حصول القطع من هذه الكلمات بحجية مطلق الظن المطابق لمضمون احد الخبرين فلا اقل
من كونه مظنونا والظن وجوب العمل في مقابل التخيير وان لم يجب العمل به في مقابل الاصول وسيجيء
بيان ذلك ثم نقول الثالث ما يظهر من بعض الاخبار من ان المناط في الترجيح كون احد الخبرين اقرب
مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلي كالاعدلية مثلا او لمرجح خارجي كمطابقته لامارة
توجب كون مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الآخر فمنها ما دل على الترجيح بالاصدقية في
الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة فانا نعلم ان وجه الترجيح بهذه الصفة ليس الا كون الخبر الموصوف
بها اقرب الى الواقع من الخبر الغير الموصوف بها لا لمجرد كون راوي احدهما اصدق وليس هذه
الصفة مثل الاعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص
لان العبرة بالظن الحاصل من عدالة البينة دون الحاصل من مطلق وثاقته لان صفة الصدق ليست
الا المطابقة للواقع فمعنى الاصدق هو الاقرب الى الواقع فالترجيح بها يدل على ان العبرة بالاقربية
من اي سبب حصلت ومنها ما دل على الترجيح باوثقية الخبرين فان معنى الاوثقية شدة الاعتماد
عليه وليس الا لكون خبره اوثق فاذا حصل هذا المعنى في احد الخبرين من مرجح خارجي اتبع ومنها ما يستفاد
منه المطلب على وجه الظهور وهو ما دل على ترجيح احد الخبرين على الآخر بكونه مشهورا بين الاصحاب بحيث

الوجه الثالث لقوله
ولا بد من العمل به لان التكليف
بالترجيح بين المتعارضين ثابت الخ
اقول ما افاده وان كان يقول ولكن المانع ان
يمنع وجوب الترجيح الى آخره ولعل نتكلم في هذا الوجه
بعد ذلك لمولانا استاذي ميرزا محمد حسن الآشتياني مد ظله العالي

قوله وما يستفاد منه المطلب المطلوب هو جواز الترجيح
بكل ظن حيث يحصل مزية في احد الخبرين مفقودة في
الآخر كما سيصرح به واثبات هذا المطلب
تقدم الترجيح بالشهرة موقوف على
مقدمات اشار اليها

وما يتعلق به

بمعرفة كلّهم وكون الآخر غير معروف الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معلّلاً ذلك بانّ المجمع عليه لا ريب فيه فيدلّ على انّ طرح الآخر لاجل ثبوت الريب فيه لا لانّه لا ريب في بطلانه كما توهّم والّا لم يكن معنى للتعارض وتحيّر السائل ولا لتقديمهما على الخبر المجمع عليه اذا كان راويهما اعدل كما يقتضيه صدر الخبر ولا لقول السائل بعد ذلك هما معاً مشهوران فحاصل المرجّح ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور فيكون المشهور من الامر البيّن الرشد وغيره من الامر المشكل لا بيّن الغيّ كما توهّم وليس المراد بنفي الريب نفيه من جميع الجهات لانّ الاجماع على الرواية لا يوجب ذلك ضرورة بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفياً في المشهور وهو احتمال ورود على بعض الوجوه او عدم صدوره وانّما ليس المراد بالريب مجرّد الاحتمال ولو موهوماً لانّ الخبر المجمع عليه يحتمل فيه ايضاً من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرّقة في غير المشهور غاية الامر كونه في المشهور في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحاً وفي غير المشهور احتمالاً متساوياً يصدق عليه الريب عرفاً وح فيدلّ على رجحان كلّ خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته الى الخبر الذي اختصّ بروايته بعض دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض او كان راويه اعدل واصدق من راوي معارضه المجمع عليه لأخذ به ومن المعلوم انّ الخبر المعتضد بامارة توجب الظنّ بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته الى معارضه تلك النسبة ولعلّه لذا علّل تقديم الخبر المخالف للعامّة على الموافق بانّ ذلك لا يحتمل الّا الفتوى وهذا يحتمل التقيّة لانّ الريب الموجود في الثاني منتفٍ في الاوّل وكذا كثير من المرجّحات الراجعة الى وجود احتمال في احدهما مفقود علماً او ظنّاً في الآخر فتدبّر فكلّ خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الآخر او وجد ولا يعدّ لغاية ضعفه ريباً فذلك الآخر مقدّم عليه واظهر من ذلك كلّه في افادة الترجيح بمطلق الظنّ ما دلّ من الاخبار العلاجيّة على الترجيح بمخالفة العامّة بناءً على انّ الوجه في الترجيح بها احد وجهين احدهما كون المخالف بعيداً من التقيّة كما علّل به الشيخ والمحقّق فيستفاد منه اعتبار كلّ قرينة خارجيّة توجب بعد احدهما عن خلاف الحقّ ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء بل المستفاد منه عدم اشتراط الظنّ في الترجيح بل يكفي تطرّق احتمال غير بعيد في احد الخبرين بعيد في الآخر كما هو مفاد الخبر المتقدّم الدالّ على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالاضافة الى معارض لكن هذا الوجه لم ينصّ عليه في الاخبار وانّما هو شيء مستنبط منها ذكره الشيخ ومن تأخّر عنه نعم في رواية عبيد بن زرارة قوله عليه السلام ما سمعته منّي يشبه قول الناس فيه التقيّة

٢٥٣ سنه النظر الى ... تقديم المؤلف حيث انه ... بدليله
الترجيح ...
ضعف الاحتمال كما هو ظاهر
ثم ان كون الظهور المستفاد من مجموع
الروايات الواردة في باب العلاج في التعدي
والتعرية حتى بالنسبة الى المرجحات الخارجية ...
الاغماض عن الظهورات المذكورة ...

... رواية او الا عدلية او المخالفة للعامة الى غير ذلك واما الظن
بالحكم الفرعي المطابق لاحد المتعارضين ... الترجيح
به وليس من اطراف العلم الاجمالي ... بالفرض حتى يرجع الى
الظن بكونه مما جوز الترجيح به فكيف يتمسك بدليل الانسداد ...
اعتباره في لزوم الترجيح ما قام عليه من الظن ... فان ...
قلت ان التمسك بدليل الانسداد في هذه المسئلة الاصولية ...
كالتمسك به في ساير المسائل ... على العلم الاجمالي بالتكليف
بالترجيح بامور غير معلومة بالتفصيل ... الظن ...
مع كون المرجح ... بحيث لا يكون هناك قدر متيقن
وليس في المقام علم اجمالي على الوجه المذكور اذ الترجيح بالمرجحات
المنصوصة ... ولا خلاف فيه ... متفقاً عليه

... بالراجح ... الترجيح ... الظن ...
الافادة ... كونه ... الحجية ...
... ان يكون هناك ...
او عموم يرجع اليه ...
وجود الراجح ...
اولا ...
واضح هذا اذا فرض الفراغ عن اعتبار المتعارضين ...

وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه الثاني كون الخبر المخالف لهم اقرب من حيث المضمون الى
الواقع والفرق بين الوجهين ان الاول كاشف عن وجه صدور الخبر والثاني كاشف عن مطابقة
مضمون احدهما للواقع وهذا الوجه مما نحن فيه منصوص في الاخبار مثل تعليل الحكم
المذكور فيها بقولهم عم فان الرشد في خلافهم وما خالف العامة ففيه الرشاد فان هذه
القضية قضية غالبية لا دائمية فيدل على انه يكفي في الترجيح الظن بكون الرشد في
مضمون احد الخبرين ويدل على هذا التعليل ايضا ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي
بالحق في بلد من قوله ايت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق
فيه واصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور مرفوعة ابي اسحق الارجاني الى ابي عبد الله عم قال
قال اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا عم لم يكن يدين الله
بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين عم عن الشيء
الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عند انفسهم ليلبسوا على الناس وفي
هذا الخبر سيرة اهل الباطل مع الائمة عم على هذا النحو تبعا لسلفهم حتى ان ابا حنيفة حكي
انه قال خالفت جعفرا في كل ما يقوله ويفعله لكني لا ادري هل يغمض عينيه او يفتحهما في السجود
والحاصل ان تعليل الاخذ بخلاف ما يقوله العامة في هذه الروايات بكونه اقرب الى الواقع حتى
انه يجعل دليلا مستقلا عند فقد من يرجع اليه في البلد ظاهر في وجوب الترجيح بكل ما هو
من قبيل هذه الامارة في كون مضمونه مظنة الرشد واذا انضم هذا الظهور الى الظهور الذي
ادعيناه في روايات الترجيح بالاصدقية والاوثقية لظن انه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة
لعل هذا الظهور المحصل من مجموع الاخبار العلاجية هو الذي دعى اصحابنا الى العمل بكل
ما يوجب رجحان احد الخبرين على الاخر بل يوجب في احدهما مزية مفقودة في الاخر ولو بمجرد كون
خلاف الحق في احدهما ابعد منه في الاخر في غير المحل ثم ان الاستفادة التي ذكرناها ان دخلت
تحت الدلالة اللفظية فلا اشكال في الاعتماد عليها وان لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن الا
مجرد الاشعار كان مؤيدا لما ذكرناه من ظهور الاتفاق فان لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا اقل
من كونها امارة مفيدة للظن بالمدعى ولا بد من العمل به لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين
ثابت لان التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد
لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجحات المنصوصة

في الاخبار غير وافية مع ان تلك الاخبار يعارض بعضها بعضا بل بعضها غير معمول به بظاهره

كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة لتقديم الاحدث بناء على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب و

حاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دل على الشرع

على كونه مرجحا فينحصر العمل في الظن بالمرجح فكلما ظن انه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به والا

لو وجب له الترجيح او العمل بما ظن من المتعارضين ان الشارع لم يرجح غيره عليه والاول مستلزم

للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب الترجيح والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح

في مقام وجوب البناء لاجل تعذر العلم على احدهما وتحيره بحكم فاذا ظننا من الامارات

السابقة ان مجرد اقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ به هذا

ولكن لمانع ان يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة كالترجيح الراجحة

الى الدلالة التي دل العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص والاظهر على الظاهر بيان ذلك انه

ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر كالعام والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما

الى شاهد فالمرجح فيه معلوم من العرف وما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه وشبههما

مما يحتاج الجمع بينهما الى شاهد فاحدها لو جمع فيه كما عرفت سابقا عدم الترجيح الا بقوة الدلالة

لا بمطابقة احدهما لظن خارجي غير معتبر فلذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن بل يرجع فيه الى

الاصول والقواعد فهذا كاشف عن ان الحكم فيهما ذلك من اول الامر للتساقط لاجمال الدلالة

وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا بشاهدين فهذا هو المتيقن من مورد

وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية ومن المعلوم ان موارد هذا التعارض على قسمين احدهما ما

يمكن الرجوع فيه الى اصل او عموم كتاب او سنة مطابق لاحدهما وهذا القسم يرجع فيه الى ذلك

العموم او الاصل وان كان الخبر المخالف لاحدهما مطابقا لامارة خارجية وذلك لان العمل

بالعموم والاصل يقيني والخبر المخالف له لا ينهض لذلك لمعاضدته بمثله والمفروض ان وجوب

الترجيح بذلك الظن لم يثبت فلا وارد على العموم والاصل القسم الثاني ما لا يكون كذلك وهذا اقل

قليل بين المتعارضين فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق احدهما لم يكن

محذور نعم الاحتياط يقتضي الاخذ بما يطابق الظن خصوصا مع ان مبنى المسألة على حجية الخبر من باب

الظن غير مقيد بالظن الفعلي على خلافه والدليل على هذا الاطلاق مشكل خصوصا لو كان

الظن المقابل من الشهرة المحققة او نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة فان اثبات حجية الخبر

المخالف للشهرة في غاية الاشكال وان لم نقل بحجية الشهرة ولذا قال صاحب المدارك ان العمل بالخبر المخالف

الدافعية والى رجحته الثانية انه لو وقع التعارض بين المرجحات النقلية

انه لو وقع التعارض

بين المرجحات المنصوصة

والى رجحته بوجود المرجح المنصوص

في احد المتعارضين والى رجحه في الآخر فالاقوى

كان الوجه في الترجيح بالمرجحات الى رجحته والتعبير

عن المنصوصة اليها الكلية المستفادة من الاخبار على الاستدلال

في لزوم الاخذ بما هو الاقوى منهما في النظر من جهة حصول الظن الفعلي

واحد منهما لا يجوز فيما اذا كان احد المتعارضين ما فيه الحجية فانه يكون

قد استفاض من اخبارنا ويكون المتبع فيما عداه اطلاق التخيير ومن هنا

ظهر انه لا وجه لما افاده قده اصلا فانه مع ثبوت التكليف بالترجيح

التنزل الى الظن وتعيين المرجح منها عند المزاحمة وبدونه

لا وجه لتعيين ما وافق الاصل او عموم الكتاب

او السنة منهما او الرجوع الى احدهما

المرجع اطلاقات التخيير كما

لا يخفى وتفصيل

الكلام

ازيد من ذلك لا يسعه المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام قد وقع الفراغ

لمؤلفه الاثم محمد كاظم في سادس شهر شوال المكرم

في سنة اثنين بعد الالف وثلاث

مائة هجرية

برضا خاطر علماء وارباب طالبین و تنبیه بر حقیقت نماناد
که چون تمام تعلیقات که از تصنیفات خاتم المحققین مرجع المدققین حلال عقد
الشبهات وکشاف المعضلات شیخنا الاجل واستادنا الافضل الشیخ محمد کاظم الطوسی
النجفی مد ظله العالی بر فرائد الاصول الذی صنفه استاذ الاعظم معقل الانام وکهف الاسلام
المجتبی المصطفی الشیخ مرتضی الانصاری قدس سره بود در حاشیه این کتاب طبع شد و ما سلکت مطالب ثبت
شده بود فوائدی نیز از مصنفات ابحاث که مشتمل بر معظم از مسائل اصول و کشف بیانی از معضلات
این علم شریف بود و از جهت مناسبت و ارتباط وی با بیانی از مسائل فرائد الاصول محتاج
به بیانی از علماء اعلام و فقهاء کرام کثر الله امثالهم بود لهذا ضمیمه این کتاب
مستطاب بحلیه طبع در آمد تا علمای اعلام حظ وافر و بهره متکاثر
برده باشند وهی هذه



بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله الطاهرین ولعنة الله علی اعدائهم الی یوم الدین **فائدة** لا یخفی ان صیغ الامر والنهی والاستفهام والتمنی والترجی وامثالها تکون مستعملة فی الجزئیات الانشائیة لهذه المفاهیم وافرادها الموجودة فی نفس الامر بالوجود الانشائی المتخصصة بتشخصات اخری غیر الوجود الخارجی او الذهنی من غیر تفاوت فی ذلک بین ان یکون استعمالها فی مقام البعث والزجر والاستعلام وغیرها حقیقة او واقعا فی مقام آخر کالترخیص والتعجیز والتسخیر والتهکم والتقریر والتعجب الی غیر ذلک من المقامات التی تستعمل فیها هذه الصیغ لا انها مستعملة فی هذه الامور کما هو المشهور فی السنة الفحول من علماء العربیة والاصول وتحقیق ذلک موقوف علی معرفة الانشاء ونحو الوجود المنشأ به **فاعلم** ان الانشاء هو القول الذی یقصد به ایجاد المعنی فی نفس الامر لا الحکایة عن ثبوته وتحققه فی موطنه من ذهن او خارج ولهذا لا یتصف بصدق ولا کذب بخلاف الخبر فانه تقریر للثابت فی موطنه وحکایة عن ثبوته فی ظرفه ومحله فیتصف باحدهما لا محالة والمراد من وجوده فی نفس الامر هو ما لا یکون بمجرد فرض الفارض لا ما یکون بحذائه شیء فی الخارج بل بان یکون منشأ انتزاعه فیه مثل الملکیة المشتری للمبیع قبل انشاء التملیک والبیع بصیغته لم یکن له ثبوت الا بالفرض کفرض الانسان حجرا او الحجر انسانا وبعده انما حصل لها نحو ثبوت خرجت عن مجرد الفرض وحصلت لها واقعیة ما کانت لها بدونه وبالجملة لا نعنی من وجودها بالصیغة الا مجرد التحقق الانشائی لها الموجب مع الشرائط لنحو وجودها الحاصل بغیرها من الاسباب الاختیاریة کحیازة المباحات او الاضطراریة کالارث وغیرها ولا یخفی ان مشخصات هذا النحو من الوجود انما هو تشخص المنشئ وتشخص لفظه وان کان ما قصد من المعنی غیر متشخص بتشخصات وجود آخر بل کان صادقا علی الکثیر بل الحاصل لکونه جزئیا حقیقیا بملاحظة هذا الوجود والایجاد ضرورة ان الشیء ما لم یتشخص لم یوجد ولا ینافی کونه غیر متشخص بحسب وجود آخر لا دخل للصیغة کالوجود الخارجی او الذهنی فصح استعمال الصیغة فی ایجاد معناها وانشائه بهذا النحو من الوجود وان لم یکن ما هو مصداق مفهومه بالحمل الشائع الصناعی بموجود اصلا فصیغة الطلب مثلا ینشأ بها وان لم یکن طالب حقیقة بل لداع آخر فالصفات القائمة بالنفس من طلب شیء او ترکه او استفهام امر او ترجیه او تمنیه الی غیر ذلک من الصفات الثابتة الصادقة علیها مفاهیمها بالحمل الشائع الصناعی الذی ملاکه الاتحاد بحسب الوجود الخارجی لا دخل لها بما هو مفاد الصیغ اصلا لا دعوی اعتبار دخلها فی استعمال الصیغ فی معانیها الانشائیة علی نحو الحقیقة بمعنی انه یعتبر فی کون صیغة الامر مثلا حقیقة فی انشاء الطلب والطلب الانشائی ان یکون المنشئ طالبا للمأمور به حقیقة وکون الداعی له الی الانشاء هو ذلک لا امرا آخر کالتسخیر او التهکم او التهدید او التوعید وغیرها بحیث لو استعملت فیه لهذا الامر کان مجازا اذا عرفت ذلک ظهر لک صحة انشاء المفاهیم وایجادها فی نفس الامر بنحو منه مع عدم تحققها فی الخارج وانطباقها علی ما یصدق علیه بالحمل الشائع الصناعی کی یستکشف بعد عن عدم استعمالها فی انشاء تلک المفاهیم غایة الامر لزوم المجاز من عدم تحققها فی الخارج لاجل انتفاء القید لا ذات المعنی کما لا یخفی والوجدان شاهد صدق علی ان المعنی المنشأ بصیغة الامر مثلا فی مقام البعث ومقام التهکم او الوعد والوعید لا یکون الا واحدا وانما الاختلاف فی الدواعی والاغراض **ان قلت** ان ما ذکرت من نحو الوجود الانشائی انما یتأتی فی المفاهیم التی کان سنخ وجودها الذی یوجدها بوجود منشأ انتزاعها فی الخارج من دون ان یکون لها ما کان بحذائها کالملکیة ونحوها من الاعتباریات دون ما کان له فی الخارج ما بحذائه کمفاهیم الکیفیات المحسوسة وغیرها ومن المعلوم ان الطلب والتمنی والترجی وغیرها من المفاهیم تکون بنفسها موجودة فی الخارج لا بمنشأ الانتزاع لانها لیست باعتباریة بل هی کیفیات نفسانیة وصفات حقیقیة **قلت** وان کان لها هذا النحو من الوجود ویترتب علیها بحسبه آثار الا انه لا یمنع عن وجودها بالنحو الآخر الانشائی اذا کان لها بحسبه آثار وان لم یکن احدها صحیح الاعتبار بل لا یخفی ان هذا النحو من الوجود فی الاعتباریات نحو آخر من الوجود کیف وقد یکون متشخصا حقیقیا بحسب هذا الوجود فهو کلی بحسب وجوده الآخر یصدق

على كثيرين فيصح ان يتشخص بالصيغة الملكية الصادقة على كثيرين وان كان جزئيا حقيقيا بحسب هذا الوجود لا يصدق على ما يكون كثيرين بحسبه فظهر مما
حققناه ان الوجود الانشائي للمفاهيم خفيف المؤنة يحصل لها بمجرد قصد تحققها بالفاظها فيتشخص متشخصا بهذا الوجود ولا يصدق على ما
يكون كثيرين بحسبه مثلا ما انشاء غير هذا المنشئ او هو ثانيا او ثالثا وان كان المنشئ به كليا يصدق على ما يكون كثيرين بحسب وجود آخر فلا اشكال في
انشاء العقد المشترك حيث لا منافاة بين كونه كليا بحسب وجود وجزئيا حقيقيا بحسب آخر فتدبر فانه دقيق ومما ذكرنا ظهر انه يصح انشاء واحد بلفظ واحد او
لا يخرج كل منهما عن الانشاء حقيقة غاية الامر لا يترتب على ما عدا الاول او غير التأكيد في مورده ومن هذا القبيل صيغة ممن يلغى قوله شرعا او عرفا
مثل الصبي والمجنون فيما اذا انشأ منهما القصد فكما ربما يقع الخبر لغوا فكذا ربما يقع الانشاء لغوا فلا يوجب اللغوية خروجه عن الانشائية الى الخبرية كما
هو واضح ولا ثالث للكلام الذي يقصد به المعنى وعدم الاعتناء به غير انه ليس بكلام كما لا يخفى فلا وجه لما افاده الشهيد قدس سره في قواعده حيث قال لو
قولنا في نفس الامر يخرج العقد المكرر فانه قول صالح للايجاد مدلوله ظاهرا ولا يسمى انشاء لعدم الايجاد في نفس الامر انتهى كلامه رفع مقامه لما عرفت
من كون الوجود والايجاد بالانشاء خفيف المؤنة يكفي فيه قصد حصول المعنى بلفظه ولو وقع لغوا فضلا عما اذا ترتب عليه مثل اثر التأكيد وكأنه تخيل
ان الايجاد به ثانيا تحصيل للحاصل وهو محال وقد عرفت ان الايجاد به ثانيا يكون من قبيل ايجاد فرد آخر لا من قبيل ايجاد الموجود فيصح اعتبار المعنى وانتزاعه من
كل واحد من الالفاظ وان كان واحد منها كافيا في ذلك فتدبر جيدا **فائدة** الحق كما هو عليه قاطبة اهله وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشاعرة
اتحاد الطلب والارادة بحسب المفهوم والوجود بانحائه فما المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر وما بحذاء احدهما في الخارج عين ما بحذاء الآخر والطلب
المنشأ بصيغته كافعل واشباهه عين الارادة كذلك كما ان الطلب انشاء هو عين الارادة المنشأة والموجودة بهذا النحو من الوجود الانشائي والحاصل ان قضية
الاتحاد انما هو العينية بحسب المفهوم والافراد ولا يقتضي ذلك اتحاد ما يكون بالحمل الشائع ارادة مع ما يكون طلبا انشاء بداهة انه لا يستلزم الاتحاد
مع ما يكون بهذا الحمل طلبا وقد عرفت في الفائدة السابقة انه يكون بين نحوي الوجود الخارجي والانشائي بون بعيد وانه يصح سلب احدهما عما كان الآخر
سلب الآخر عنه فافهم فما سمعت من حديث الاتحاد فلا تتوهم ان المراد انه يكون بينهما مع اختلافهما في الوجود كما توهم فبادر الى الايراد بانه واضح الفساد
ضرورة صحة الامر من غير ارادة للفعل المأمور به بل للاختبار او الاعتذار ومنشأ التوهم هو غلبة ارادة المنشأ بالصيغة من لفظ الطلب وما يكون
بالحمل الشائع ارادة من لفظ الارادة فيتوهم الغافل ان المراد الاتحاد بين ما يراد غالبا من لفظيهما ويغفل عن ان وضوح فساد ذلك بحيث لا يكاد ان يخفى
على واحد من آحاد الناس فضلا عن جميع الفضلاء من الامامية والمعتزلة مضافا الى ان قرينة المقابلة قرينة واضحة على المراد فكيف يخفى عدم العينية والاتحاد
بين ما لم يتم له الوجود الحقيقي وليس لوجوده معنى الا انه حصل له ما يخرج به عن مجرد فرض الفارض كما عرفت توضيحه وبين ما هو موجود بهذا الوجود
مع انه في الوضوح كالنار على المنار او الشمس في رابعة النهار **ان قلت** فكيف اجيب عن استدلال الاشاعرة بالمغايرة بالامر مع عدم الارادة كما
في صورة الاختبار والاعتذار لعدم الطلب فيهما ايضا كالارادة فيهما قطعا مع ثبت فيه الارادة الحقيقية الا مع الطلب بالصيغة **قلت** الجواب
ناظر الى دفع سفسطتهم ودفع مغالطتهم التي نسبة المغالطة الناشئة من اشتباه المفهوم بالمصداق بيانها انه لا في ما في الصورتين لا شبهة في انفكاك الطلب
عن الارادة لثبوت الطلب بسبب الصيغة والا يلزم استعمالها بلا معنى ضرورة ان مثل الاختبار والاعتذار ليس مما يستعمل فيه كما لا يخفى بل هو من دواعي استعمالها
في معناها كما اشرنا اليه في الفائدة السابقة هذا مع انتفاء ارادة المطلوب فيهما قطعا ومولانا في الاتحاد بداهة وبيانه فيهما انه كما لا ارادة فيهما حقيقة
لا طلب فيهما كذلك والثابت بالصيغة فيهما ليس الا طلبا انشائيا محضا مجردا دون ان يتبع ما يكون طلبا حقيقيا يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع الصناعي وان
كان يتبعه فيما اذا كان الامر حقيقيا للبعث والتحريك عن جد نحو المأمور به فلا يصح ثبوته كذلك مع عدم ثبوت الارادة حقيقة بالاتحاد ثبتا اصلا انما يصح
مع عدم ثبوت الانشائية فيهما وهو لا يكون بينا ولا مبينا في الاستدلال ولعل الوقوع في هذه المغالطة اوجب ان يميل بعض المحققين الى مذهب الاشاعرة وعدوله
في ذلك ذا الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو والخطاء والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان وكون الصيغة في مثل الصورتين مستعملة في معناها الحقيقي بناء
على وضعها للمعنى الانشائي من دون تقييد بمقام دون مقام او في المعنى المجازي بناء على التقييد خارج عن محل الكلام ومورد النقض والابرام في المقام فاذا
المراد من حديث الاتحاد بين الطلب والارادة صح انا اذا راجعنا الوجدان في حال الامر حقيقة لا نعقل ولا نجد في انفسنا غير ارادة المأمور به مما يتوقف عليه انشاؤه
من تصور اللفظ والمعنى وقصد ايجاده به على نحو عرفته في الفائدة السابقة من صفة اخرى قائمة بانفسنا تكون مصداقا للطلب وكذا الحال في سائر الصيغ الانشائية
والجمل الخبرية حيث لا يكون غير الصفات المشهورة من الادراك والقصد والتمني والترجي الى غير ذلك صفة اخرى قائمة بالنفس تكون مدلولا للفظ ويسمى كلاما
كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا لكن لا ان المدلول باللفظ هو عند الانشاء او الاخبار احدى هذه الصفات المشهورة كما
ربما يتوهم من بعض الكلمات منها ما في شرح التجريد للقوشجي في بيان اختصاص الكلام في اللفظي حيث ساق الكلام الى ان قال والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي
يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي انتهى كلامه حيث يتوهم من مثله الغافل ان المدلول عليه باللفظ
في الخبر عند المعتزلة هو صفة العلم وفي الامر هو الارادة وهكذا وعند الاشاعرة صفة اخرى مع وضوح ان المدلول في الخبر ليس هو العلم وان ... قوله

فائدة في بيان اتحاد الطلب والارادة بحسب المفهوم

من المامور صح

بل انه

بل انه ليس في البين غير هذه الصفات المشهورة صفة تكون كلاما نفسيا بعد الاتفاق على ان هذه الصفات القائمة ليست قائمة بنفس المتكلم غير هذه الصفات
يسمى كلاما نفسيا فالاشاعرة تثبته والمعتزلة تنكره لا انه ان المدلول عليه هو هذه الصفة او صفة اخرى من هذه الصفات نعم صح ان يورد الزاما على الاشاعرة
وابطالا لمذهبهم انه لو كان المدلول بالكلام لا بد ان يكون صفة قائمة بالنفس فليكن هو احدى هذه الصفات حيث لا نجد صفة اخرى غيرها الا ان المدلول
عليه عند القائلين بالكلام النفسي هو احدى هذه الصفات كما لا يخفى على من له ادنى تامل وتدبر **ان قلت** فما ذا يكون مدلولا عليه بالكلام عندهم
قلت اما الجمل الخبرية فهي حاكية عن ثبوت النسبة بين طرفيها في موطنها من ذهن او خارج كالانسان نوع مثلا او قائم فان كانت النسبة ثابتة فيه
فالقضية صادقة والا فكاذبة فيكون المدلول بها انما هو ثبوت النسبة في موطنه واراد المتكلم ايصاله واما طرفيها انما يكونان مما يتوقف عليه الاخبار
فدلالتها عليه تكون عقلية محضة كدلالة على وجوده كما لا يخفى واما الصيغة الانشائية فهي على ما عرفت من الامر فيها عليه في الفائدة السابقة موجدة لمعانيها
في نفس الامر فالمدلول بها انما هو ثبوت نفس المعاني في نفس الامر الذي هو مفاد كان التامة اثباتا وايجادا لا ثبوت شيء لشيء الذي هو مفاد كان الناقصة
تقريرا وحكاية ومن هنا ظهر الفرق بين الانشاء والخبر من وجهين احدهما ان مفاد الانشاء مفاد كان التامة لا مفاد كان الناقصة ثانيهما ان مفاد الانشاء
يوجد ويحدث بعد ان لم يكن ومفاد الخبر يحكى به بعد ان كان او يكون نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والتمني والترجي وغيرها على ثبوت
الطلب والاستفهام والترجي والتمني حقيقة المتكلم عند الاطلاق بالدلالة الالتزامية بناء على وضعها لها مقيدة بكونه متصفة بها حقيقة كما اشرنا اليه
في الفائدة السابقة ومما حققنا ظهر انه على مذهب الاشاعرة لا يكاد ان يكون فرق بين الانشاء والاخبار لاشتراكهما في الدلالة على صفة قائمة وهو مع
ما يعلم بالضرورة من الفرق بينهما مضادة واختلاف الصفات المحكي بهما ليس بفارق بينهما كما لا يخفى **فان قلت** لعل مرادهم قيام هذا المعنى
الانشائي بالنفس حيث لا موطن له غيرها كما لا يخفى وقد اعترف بانه غير مفهوم حقيقة **قلت** قد بينا في الفائدة السابقة ان وجوده بهذا الوجود
ليس الا من قبيل وجود الاعتباريات الذي لا معنى له الا وجود ما يصح معه انتزاعه ويخرج به عن كونه بمجرد فرض الفارض وليس في الخارج الا اللفظ المقصود به
ثبوت معناه المنشوء له بعد ما حصل له داع الى ذلك على اختلافها كما لا يحصى كما لا يخفى فلا يكون في الخارج موجودا الا اللفظ وبعض الصفات النفسانية التي هو
فاين له صفة اخرى غيرها يكون مدلولا عليها بها قائمة بالنفس **ان قلت** اذا كان الطلب عين الارادة يلزم في تكليف الكافر بالايمان وكذا تكليف
العاصي بسائر الاوامر والنواهي اما ان لا يكون تكليفا حقيقيا او انفكاك الارادة عن مراده وكلا اللازمين باطل ان التكليف الحقيقي لا بد ان يكون مسبوقا بطلب
الفعل في الامر والترك في النهي والطلب عين الارادة بحسب الفرض فامر الكافر بالايمان لو كان حقيقيا فلا بد ان يكون ارادته تعالى تعلقت به مع انه تعالى اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فكيف يكون باقيا على الكفر وبدونه لا يكون امرا حقيقيا فلا طلب فلا امر عن جد فلا تكليف في الحقيقة فلا عصيان في مخالفة
الامر بالايمان والعمل بالاركان وهو معلوم البطلان بالضرورة من جميع الاديان **قلت** انفكاك الارادة التي لا بد منها في التكليف الحقيقي عن
المراد بها ليس بباطل لان المراد بها في تكليفه تعالى هو علمه بالمصلحة او المفسدة في افعال المكلفين الراجعة اليهم وهو غير الارادة التي يكون عبارة عن علمه
تعالى بالمصلحة بحسب النظام الكلي التام الذي لا يكاد ان يكون باحسن نظام وهذه هي التي يستحيل انفكاكها عن المراد وتسمى بالارادة التكوينية والاولى
بالتشريعية والحاصل انهما وان كانا فيه تعالى بمعنى العلم بالمصلحة لكن احدهما هو العلم بالمصلحة في فعل بالنسبة الى طائفة والاخر هو العلم بها بحسب تمام
نظام العالم والبرهان انما قام على استحالة الانفكاك في الثانية دون الاول وفي الابد منه في التكليف الحقيقي انما هو الاول ثم في اطراف ما ذكرنا في المقام
من الكلام فانه من مزال اقدام الاعلام **اشكال وحل** لعلك تقول اذا كانت الاطاعة والعصيان والكفر والايمان بمقتضى الارادة التي لا انفكاك
ان تخلف عن المراد فهي تكون خارجة عن اختيار العبد بارادته فكيف يصح معه تكليف الانسان بالاطاعة والايمان ولكنك غفلت عن انها مرادة باسبابها
الاختيارية فهي مسبوقة بتصورها وتصور دواعيها والميل وحصول الجزم والعزم عليها التي هي مقدمات صدور الافعال بالاختيار مرادة فلا تخرج عن
كونها اختيارية بتعلق ارادته تعالى بها كيف بل مع تعلقها بها كذلك لا تكاد ان تكون بلا اختيار كما لا يخفى على ذوي البصائر والافكار **ان قلت**
لا بد من ان تنتهي لئلا يلزم الاختيار والتسلسل **قلت** ان الملاك في اختيارية الفعل كونه بهذه المقدمات والا لم يكن فعل بالاختيار اصلا ولو كان نفسه
تعالى كما لا يخفى بداهة ان ذاته وصفته تعالى من مقدمات فعله مع انها ليست باختياره **ان قلت** نعم لكن مع هذا كيف يحال العقاب على الكفر والعصيان
المنتهيين الى ما لا بالاختيار الانسان **قلت** الثواب والعقاب انما هما من تبعة الاعمال التي هي تكون من تبعة الذوات المختلفة بالسعادة والشقاوة
بالذات اذ السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه والناس معادن كمعادن الذهب والفضة كما في الخبر والسعادة والشقاوة الموجبتان لصدور
الاطاعة والعصيان يكونان بالاخرة ذاتيان والذاتي لا يعلل فانقطع سؤال انه لم جعل السعيد سعيدا والشقي شقيا فقد انتهى الكلام في المقام الى ما لا
تنالها ايدي افكار الاعلام الذين شملتهم العناية من الوهاب العلام وفي مراجعة الايات والروايات غنى وكفاية لاهل الذوق والدراية والله تعالى ولي
التوفيق والهداية **وهم ودفع** اذا كانت الارادة فيه تعالى عبارة عن العلم بالمصلحة يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة ان يكون المنشاء بصيغة الامر
في الخطابات الالهية هو العلم وهو بمكان من وضوح البطلان **قلت** هذا ناش من اشتباه المفهوم بالمصداق وضرورة ان الارادة فيه تعالى نفس العلم

بحاله ما يكون مدلولا عليه بالكلام والحاصل ان الكلام انما يكون فاذا المدلول عليه هل هو صفة



مصداقاً وخارجاً لا مفهوماً وذهناً والمنشاء بالصيغة على ما عرفت ليس ما يصدق عليه الطلب خارجاً وبالحمل الشائع كي يلزم اتحاده مع ما يتحد
مع الارادة في الخارج وقضية الاتحاد انما هو اتحاد الطلب الخارجي منه لا مع العلم وهو مما لا محذور فيه اصلاً بل هو لازم كما لا يخفى لرجوع صفاته
الكمالية الى صفة واحدة بل الى ذاته تعالى كما قال امير المؤمنين عليه السلام كمال التوحيد نفي الصفات عنه **فائدة** هل الاخلال بذكر الاجل في المتعة نسياناً
او عمداً كما يوجب بطلانه لان العقد متعة لا اخلال بشرطها بلا خلاف بل اجماعاً كما لا يوجب بطلانه دائماً الا الاخلال بما هو ركن العقد وقوام فيه من القصد
كما ذهب اليه جماعة او لا يوجبه كما نسب الى الاكثر بل المشهور وقد صرح بعضهم بانه على وفق القواعد وانه دل عليه بالخصوص النص صحيح شيخنا لعله
فيما نسب اليه من مسائل النكاح انه على خلاف القاعدة ولا بد في تحقيق ذلك من تقديم مقدمة وهي ان اختلاف النكاح الدائم والمنقطع في الشروط حيث
يعتبر في الثاني ذكر المهر والاجل ولا يعتبر في الاول بل يعتبر ان لا يعين لغاية واجل وكذا في الاحكام والاثار من اختصاص الاول بحرمة الخامسة وبالارث
ووجوب الانفاق والطلاق الى غير ذلك والثاني ببذل المدة وتقسيط المهر بالامتناع عن الاستمتاع وكذا في قصد المتناكحين ضرورة انه في الدائم
الى الزوجية المطلقة التي تدوم بدوامها ولا تزول بنفسها وفي المنقطع الى الزوجية المحدودة في وقت خاص التي تزول بمجرد انقضاء اجلها بغير طلاق
كاشف قطعاً عن اختلاف حقيقتهما وتعدد ماهيتهما شرعاً وعرفاً ولا ينافي ذلك كون لفظ التزويج ونحوه موضوعاً للقدر المشترك بينهما كما في لفظ
التمليك الموضوع للقدر المشترك بين الهبة والبيع ويكون تخصيصه بكل منهما بالقرينة من ذكر الاجل في عقد الانقطاع وعدمه بناء على الحكم او غيرها في
الدوام فيكون الدلالة في كل منهما بدالين **احدهما** لفظ زوجت او احد اخواته المستعمل في اصل الزواج والاخر القرينة المعينة للخصوصية فتعدد
المدلول والدال في الدوام كما هو الحال في الانقطاع وبالجملة لا مجال لتوهم اتحادهما بحسب الحقيقة مع وضوح ما بينهما من الاختلاف بحسب السبب كما شرطاً
والمسبب مفهوماً ومعنى ولا اثراً شرعاً وعرفاً وان كان ما يجوز بينهما مفهوم واحد ومعنى فارد يندرجان تحته كاندراج النوع تحت الجنس وهو ما استعمل فيه
الزواج او احد اخواته حقيقة او مجازاً ولا يكون في الدوام منفصلاً او مقيداً بالاطلاق والارسال المستلزم لدوامه ما دام الزوجين وفي الانقطاع بالتضييق
والتحديد بالغاية المستلزم لزواله بانتهائها وكانت قضية العقد في الاول هو التسليط على البضع كما في الملك الا عيان وفي الثاني هو التسليط على
الانتفاع به بعوض معين في وقت خاص كما في اجارتها ولذا ورد انهن مستأجرات وهي بمنزلة المستأجرة فانقدح بذلك ان هنا اموراً ثلثة زواج محدود
بالوقت وزواج مرسل غير محدود وزواج جامع يجتمع مع كل منهما ويتحد في الخارج معهما وان كان ما هو زواج حقيقة وبالحمل الشائع يكون منشأ
للاثار لا يكون الا الاثنين نعم كان الزواج بوجوده الانشائي ايضاً ثلثة متباينة بحسب هذا الوجود كما يكون كذلك ذهناً ونفسه او لا بد في انشاء
كل منهما من قصد حصوله بلفظ المستعمل فيه ولا يكفي قصد حصول الجامع بلفظه في انشاء احد القسمين فضلاً عن قصد حصول احدهما في انشاء
الاخر وذلك لمباينة الثلثة انشاء كمباينتها تصوراً ومفهوماً كما اشرنا اليه انفاً واتحادهما معه انما يكون خارجاً هذا في مجرد انشائهما واما طلك
بعقدهما فضرورة اعتبار القصد في تحقق الشيء جداً في تحقق العقد عرفاً وشرعاً مضافاً الى انشائه بقصد حصوله بلفظه فلا يكاد ان يكون الانشاء مجرداً عن
عقداً ما لم يكن للتوصل به الى المنشاء لا ما اذا كان لغاية اخرى او كان هزلاً او لغواً كما لا يخفى اذا **تمهدت** هذه المقدمة اتضح ان الانقلاب لا
يكاد ان يكون على وفق القاعدة وان المتناكحين اذا قصد النكاح المنقطع فيقول المجيب منهما انكحت بقصد التوصل اليه وتداخل بعد ذكر الاجل عمداً
او نسياناً لا يكون هذا عقداً ولا انشاء للدائم لعدم قصد التوصل به الى تحققه خارجاً وقد عرفت انما لا بد فيه من اعتبار الاول في الثاني واعتبار كل
منهما في الاول فيكون الحكم به بغير العقد عليه تعبداً وهو خلاف ما ثبت بالاجماع من انه لا سبب له غيره وانه بلا قصد اصلاً وقد عرفت اعتباره فيه عرفاً
وشرعاً كما هو قضية قاعدة العقود تابعة للمقصود على اقوى الاحتمالين في معناها كما اتضح انه ليس فلا عقد للنكاح الجامع بينهما لعدم قصد حصوله
بهذا الغرض قصد حصول خصوص الانقطاع به مجازاً او به وبالقرينة من باب تعدد الدال والمدلول وقد عرفت اعتباره فيهما مع انه لا يكاد ان يمكن العقد
عليه عرفاً ولا شرعاً لعدم تأتي القصد الى التوصل بانشائه الى تحققه جداً الا في ضمن احد نحويه واما بالنسبة الى النكاح المنقطع فهو وان كان عقداً
عليه بقصد التوصل به الى تحققه جداً بانشائه الا ان الاخلال بذكر الاجل اخل بصحته انقطاعاً لاعتباره في صحة عقده شرعاً اجماعاً مع امكان ان يقع باعتبار
ذكر تمام الدال فيما اذا تعدد او نصب قرينة على انه تمام في تحقق العقد على شيء وان لم يكن يعتبر في انشائه فلا يكون عقداً عليه ايضاً ثم انه قد انقدح بذلك
وضوح فساد ما توهمه بعض الاجلة قدس سره من ان الزواج فيهما حقيقة واحدة وليس لها الا قسم واحد وان الزمان مطلق ظرف وقوع التزويج وليس قيداً فيهما فانه
ليس الا كوجود زيد ووجود الدار فكما ان السؤال عن انه وجد زيد او وجد دائماً او في زمان منقطع كان منقطع فيها وانما الجواب منه انه وجد
الظرف ليس قيداً في وجوده حتى يتوجه الترديد المذكور وكون ذكر الاجل مع ذلك موجباً للانقطاع حكم شرعي لتنزيل الملك عند ذكر الاجل منزلة ما يكون
الزمان قيداً له وقد صرح بذلك كله في مطاوي ما اطال في كلامه زيد في علو مقامه ولا يخفى ان قضية ذلك ان يكون صحة العقد عند ذكر الاجل انقطاعاً
على خلاف القواعد فان القاعدة لولا التنزيل مقتضية لصحته دواماً وهو عجيب والعجب منه استدلاله على ما افاده من كون الزمان مطلقاً في التزويج ظرفاً لا
قيداً حيث قال ويدل على ما ذكرنا اطباق اصحابنا القائلين بشرعية المتعة بكون المتعة زوجية في مقابل العامة القائلين بعدم المشروعية مستندين

الى قوله

الى قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون فان الزوجية في المتعة والدائم لو كانت مختلفة المعنى
كان يكون احدهما من قبيل ملك الاعيان والآخر من قبيل ملك المنافع لم يكن لذلك وجه كما لا يخفى ومن هنا استقر بناؤهم على عدم الاحتياج في نكاح
الدائم الى اعتبار الدوام ولو كانت نحوا من ملك المنافع لكان لا بد من ذكر الغاية والدوام انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه وانت خبير
بان الوجهان مع ما هما عليه من الاختلاف في الحقيقة والنعت بحسب الماهية متحدان في اصل الزوجية ومندرجان تحت مفهومها الصادق حقيقة
على كل منهما كما عرفت وهو كاف في نهاية سداد العانة كما هو واضح من ان يخفى واما استقرار بنائهم على عدم الاحتياج في عقد الدائم الى ذكر الدوام
فلما عرفت من انه من قبيل ملك الاعيان بخلاف المنقطع فانه من قبيل ملك المنافع فلذا احتيج الى ذكر الاجل وليس مطلق الزوجية نظير ملك المنافع كي
يكون لا بد فيه ذكر الغاية او الدوام ولا يخفى عدم ارتباط قوله قده ولو كان نظير ملك المنافع الخ بما هو بصدده من نفي اختلافهما بكون احدهما من قبيل
ملك المنافع الاعيان والآخر من قبيل ملك المنافع كما هو واضح ثم انه يمكن من كون الزمان ظرفا مطلقا ولو في عقد الانقطاع لا قيدا كما افاده عند رتبة
ما ذكر فيه من الغاية بما انشاء من الزوجية لان المنشاء على ذلك بمثل زوجت في الانقطاع ليس خصوص الزوجية في زمان خاص بل عين ما ينشأ بمثله
في عقد الدوام ولا يكاد ان يرتبط به الا اذا كان المنشاء به هو خصوص الزوجية في الزمان الخاص وذلك لان المنشاء انما يقع على ما هو عليه من الخصوصيات
المقصودة المخصصة ولا يتعلق به غيرها اصلا فلو كان او غيره من المتعلقات فيبقى في اجل كذا في عقد الانقطاع بلا متعلق كما لا يخفى الا ان يقدر له
ما يتعلق به وهو كما ترى وبالجملة لا يكاد ان يكون الظرف متعلقا بمثل زوجت ولم يكن المنشاء خصوص الزوجية المغياة بالاجل المسمى كما لا يخفى فافهم
فانه لا يخلو من دقة والقدح ايضا فيما يظهر من الجواهر من كون الانقلاب على وفق القواعد مع اعترافه ظاهرا بكون الاجل في المنقطع قيدا وشرطا
يتوهم كفاية انشاء اصل النكاح وعدم اشتراط الاجل في حصول الدوام وفي محل البحث قد انشاء النكاح مع عدم الاشتراط فانه مثل انكحت مع ذكر الاجل
لا يكون مستعملا الا في معنى النكاح والدلالة على الانقطاع انما هو بذكر الاجل فيكون في محل البحث مستعملا في المعنى الذي يكون مستعملا فيه في عقد
الدوام فيؤثره وذلك لما عرفت من ان مثل انكحت وان كان مستعملا في معنى واحد في العقدين الا ان انشاء العقد الجامع لا يكون انشاء لاحد افراده
فضلا عن ان يكون عقدا له وانما يكون انشاء وعقدا في عقد الدوام ايضا بالقرينة الدالة على خصوصية المسلوبة للدوام كقرينة الحكمة او المقام كما
لا يخفى على ذوي الافهام هذا كله فيما هو قضية القواعد اما الاخبار ففي رواية عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله ع ان سمى الاجل فهو متعة وان لم يسم الاجل
فهو نكاح بات وفي رواية ابان بن تغلب في حديث صيغة المتعة انه قال لابي عبد الله ع اني استحيي ان اذكر شرط الايام قال هو اضر عليك قلت وكيف قال
لانك ان لم تشترط كان تزويج مقام الحديث ولا يخفى عدم ظهورهما في ان عدم ذكر الاجل في عقد الانقطاع في صورة عدم القصد الا الى الانقطاع يوجب
الانقلاب الى الدوام كما هو محل الكلام اما الاولى فلوضوح انها بصدد بيان ما هو التفاوت بين نحوي النكاح واختلافهما في كون احدهما محدودا بالاجل
المسمى دون الآخر واما الثانية فلقوة احتمال ان يكون السؤال لما اذا بدا له القصد الى الدوام حياء عما يعتبر في قوام الانقطاع من اشتراط الاجل فيقصد
الدوام لذلك فيقع بلوازمه واحكامه فنبهه الامام على ذلك وانه اضر مما يرد عليه فيما يهمه لولا استحياؤه مع احتمال ان يكون الاضرية في مقام وقوع
التنازع والترافع وكيف كان لا يصلح مثل هذا الخبر للاستناد اليه في مثل هذا الحكم المخالف للقواعد المتقنة وفتوى الاكثر او المشهور غير جابر لما فيه
من الضعف سندا ودلالة لعدم احراز استنادهم في الفتوى بذلك اليه واحتمال اعتمادهم فيها الى انه على وفق القاعدة على زعمهم كما لا حظته من بعض المشايخ
وبعض الاجلة ويشهد به التفصيل المنقول عن ابن ادريس رحمه بين ما اذا كان بلفظ زوجت وانكحت فذهب الى الانقلاب وما اذا كان بلفظ متعت فالى عدم
حيث انه ليس لا الاجل توهم ان لفظ متعت ظاهر بذاته في التحديد وذكر الاجل انما هو لبيان مقدار حده فلا يكون عقدا ما ليس بمحدود بمجرد ترك الاجل
بخلافهما الصالحيتهما لذلك بشرط عدم ذكر الاجل والمؤجل بشرط ذكره كما لا يخفى ثم انه قد عرفت بما لا مزيد عليه عدم كفاية مجرد الصلاحية لكونهما عقدا
في صحة الانقلاب والظاهر انه لا فرق بينهما وبينه لو قيل بصحته اذا الظاهر ان مادته ليس الا معنى التلذذ ومن الواضح انه من اللازم الاعم عرفا وشرعا فلا اختصاص
له بالانقطاع كما هو غير خفي والحمد لله اولا وآخرا ظاهرا وباطنا **فائدة** في جواز تعلق الصلح وعدمه بمثل حق الرجوع مما لا يسقط بالاسقاط او يشك
في سقوطه به وتحقيق ذلك يستدعي تقديم امور **احدها** ان الحق قد يضاف اليه تعالى فيراد به توحيده وعبادته كما نبه عليه في الخبر المصحح عن النبي ص حق
الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وقد يضاف الى الناس وهو على كثرة اضافته لا يخلو اما ان يكون اعتبارا منتزعا عن صرف حكم من وضع او تكليف
كحق الحضانة والامتناع في المال المنتزع عن الملكية او السلطنة وكحق المارة المنتزع عن اباحة الاكل واما ان يكون منتزعا عن اسباب متفرقة في الابواب
متفاوتة بالذات وبالصفات من بالاختيار والاضطرار على ما لا يخفى وبعبارة اخرى حق الناس على شتاته يكون على نحوين **احدهما** ما يستتبعه
التكليف او الوضع فيسا وقهما وجودا وان اختلف معهما مفهوما **ثانيهما** ما يستتبعهما او احدهما كحق الخيار المستتبع لجواز الفسخ ونفوذه وبالجملة يكون
الحق عبارة عن اعتبار خاص واضافة خاصة يكون له منشأ يصح انتزاعه عنه واعتباره منه عند العقل كالملكية فانها ايضا نحو من الاعتبار يكون منتزعا
خصوص اثار وليست عبارة عن الجدة التي تكون احدى المقولات التسع كما ربما يوهمه لفظ الملك وتوهمه بعض العقلاء ضرورة انها عبارة عن هيئة حاصلة

فائدة في جواز تعلق الصلح وعدمه بمثل حق الرجوع

الشيء بالشيء الذي ينتقل بانتقاله وهذه كالتعمم والتقمص والتنعل فكم فرق بينهما وبين ما هو موضوع للاحكام والآثار في الشرع والعرف
ومن هنا لا يحتاج الى موضوع محقق في الخارج وتكفيه بمنشإ الانتزاع شرعا او عرفا وصح تعلقه بالمعدوم كالكلي في الذمة والمنافع المتجددة
فيما بعد بخلاف الجدة فلا بد من موضوع محقق في الخارج تقوم به وكذلك ليس واحد منهما عبارة عن نفس السلطنة الفعلية بل هي من آثارهما اعتبر
ثبوتها حقيقة لمن لا سلطنة له فعلا اصلا لا شرعا ولا عقلا كغير المميز من الصبي والمجنون نعم تكون فائدة ثبوتهما لهما انهما السلطنة فعلا لوليهما
كما كانت فائدتهما للبالغ العاقل سلطنتهما ومن هنا ظهر القدح فيما يظهر من شيخنا العلامة قدس سره في اول كتاب البيع من ما جعله من جملة الحق سلطنة
فعلية حيث قال في مقام بيان سر عدم صحة جعل ما لا يقبل من الحقوق الانتقال عوضا في البيع ما هذا لفظه والسر ان الحق سلطنة فعلية لا يعقل
قيام طرفيها بشخص واحد بخلاف الملك فانها نسبة بين المالك والمملوك ولا يحتاج الى من يملك عليه فانه في موضع الحاجة ولا يخفى انه لو صح ما افاده
لاقتضى عدم صحة النقل في الحق مطلقا لا بالبيع ولا بغيره مع انه من الحقوق ما يقبل النقل ويقابل بالمال بلا اشكال في الصلح مع الاشكال في جواز وقوعه
عوضا في البيع بل ربما احتمل اعتبار المالية في عوضي المبايعة لغة وعرفا فحسب ما افاده قدس سره في هذا المقام وعليك بالتأمل التام في اطراف الكلام لعلك تطلع على
حقيقة المرام وتقتدر على التوفيق بين صدره وختامه هذا لو كان عبارة الكتاب في مقام بيان السر مثل ما نقلناه واما لو كان هكذا والسر ان مثل هذا
الحق الخ كما حكى لي بعض الطلبة من النسخة المصححة فلا يخفى انه لا وجه لهذا الاختصاص الا بخصوص ما لا ينتقل من مثل هذا الحق بل يكون حال سائر
الحقوق في كونه اعتبارا او نسبة خاصة تكون لها آثار خاصة تشترك معها في بعضها كالسقوط بالاسقاط والسلطنة على من عليه الحق وتختص ببعضها
فليس التفاوت في الحقوق الا لاجل التفاوت في النسب والاعتبارات الناشئ من تفاوت مناشئ انتزاعها الكاشف عنه الاختلاف في بعض الآثار لا
عن خفاء في حقيقة الحق والتناسب بالظاهر من آثاره الشامل لكافة انحائه بعدما انه ليس الا امرا انتزاعيا لا تحقق له في الخارج الا بتحقق منشأ انتزاعه
فافهم **ثانيها** انه اذا تدرجت ان النحو الاول من حق الناس تساوق الملكية ونحوها اذا الحكم عرفت انه لا يسقط الا باسقاط اذ لا صحة للانتزاع
ما دام منشأه وكان المناط من اول الامر ولا يترتب عليه اثر غير ما للمنشأ الانتزاع من الآثار **ان قلت** فما وجه هذا الانتزاع وما فائدته هذا
الانتزاع **قلت** الانتزاع مع ثبوت منشأه يكون ضروريا بداهة استحالة انفكاك المعلول عن علته فلا يعلل فلا تغفل واما النحو الثالث
فهو على كثرة اصنافه واختلافه بحسب اختلافها في الآثار يسقط باسقاط ذي الحق للقاعدة المسلمة وهي ان لكل ذي حق اسقاط حقه ان لم يشهد
قدس سره جعل الضابط في حق الناس في قواعده ذلك حيث قال والضابط فيه ان كل ما للعبد اسقاطه فهو حق العبد وما لا فلا **ثالثها** انه
كما لا يسقط النحو الاول بالاسقاط لا يصح ان يتعلق به الصلح بنفسه فيسقط به لما عرفت من صحة الانتزاع ما دام منشأه واما منشأ الانتزاع ففيه
تفصيل اجماله انه لا اشكال في تعلقه بالملكية فيفيد نقلها الى المصالح له لعموم سلطنة الناس على اموالهم ومن انحاء السلطنة عليها الصلح عليها
كما لا يخفى وخصوص جواز الصلح ونفوذه بين الناس من غير اختصاص له ببعض الملك لاطلاق دليله على عمومه لمكان الاستثناء في النبوي المشهور
المتلقى بالقبول من الخاصة وان لم يكن مرويا من طرقهم وهو قوله صلى الله عليه وآله الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا كما لا ينبغي الاشكال في
عدم تعلقه بمثل الولاية والتولية ولا بالحكم ضرورة اعتبار كون ما اصطلح عليه تحت سلطنة المصالح في صدق الصلح وتحقق حقيقته ولا سلطنة للمولى
ولا للولي ولا المحكوم بالحكم الشرعي على الولاية والتولية والحكم وان كان للمولى والمتولي السلطنة على ما يتعلق بالمولى عليه او ما الموقوف
عليه وهذه غير السلطنة على نفس توليته وولايته كما لا يخفى فلا يكاد ان يتحقق حقيقة الصلح فيما اذا عقد في مقام نقل التولية والولاية الى الغير او
الاسقاط بصيغة الصلح الا ان يراد من الصلح في الحديث صيغته وهو كما ترى فهذا مضافا الى انه لو سلم صدق الصلح فيها فهو من المحلل للحرام والمحرم
للحلال بلا كلام اما في الحكم فواضح واما في مثليهما فلعموم دليل ولاية الاب والجد لما اذا اصطلح احدهما ايضا وعموم دليل التولية لما اذا اصطلح
المتولي ويكون على خلاف نهج وقف الواقف والوقوف على حسب ما يوقفها اهلها فاذا كانت التولية والولاية ثابتة بمقتضى دليلهما في صورة الصلح
ايضا كان الصلح محللا او محرما منه تبعيتها **ورابعها** انه ظهر مما قدمناه حال انحاء الحقوق وان ما منها يقع مورد الصلح وما منها لا يقع
انما ما شك فيه منها ولم يحرز انه مما يقع موردا له ام لا فمقتضى الاصل فيه عدم نفوذ الصلح وعدم سقوطه بالاسقاط للشك فيه في الحقيقة وتحقق
حقيقة الصلح لا في حكمه بعد الفراغ عن ذلك كي يجري فيه العموم كما عرفت مع انه لو سلم الصدق والتحقق لا يجوز ايضا التمسك بالعموم للشك
في انه من المحرم او المحلل وقد استثنيا منه **ان قلت** انما لا يصح التمسك بالنبوي لاجل هذا الاستثناء دون ما لا استثناء فيه كما روي
في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام الصلح جائز بين المسلمين بلا استثناء **قلت** لا عموم في هذه الصحيحة بل يكون حالها حال غالب الادلة المتكفلة
لبيان احكام العناوين الثانوية من حيث كونها في مقام تعيين ومعرفة لبيان حال ما يصح ان يقع الصلح عليه من الموارد بل لمجرد بيان حكم هذا العنوان
بعبارة اخرى يكون الحكم فيها بملاحظة هذه الجهة لا بملاحظة جميع الجهات ومعه لا عموم فيها اذا شك في غيرها كما لا يخفى مع انه لو سلم العموم لا يجوز
الرجوع اليه عند الشك الا على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهة الموضوعية للعموم بتخصيص الصحيحة ايضا بما وقع من الاستثناء في النبوي

الامر الثاني

الامر الثالث

الامر الرابع

اشتباه كون المورد من الصلح في الاستثناء او من غيره وانطباق هذا المورد عليه مع وضوحهما مفهوما ولا ينافي ذلك كون الاشتباه في انه من اي
نحو من الحق حكما حسبما لا يخفى على من له ادنى تامل فتدبر اذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الحق الحقيق بالقبول ان كلما يستتبع آثارا خاصة من الحقوق
ويسقط بالاسقاط بل يدوم بدوامها ويلحق بحسب الاصول ما لم يحرز انه من هذا المورد ولا يخفى انه لا معيار غالبا للتميز الا من قبل الآثار لعدم ابتنا
في التعبير على المداقة لا في الاخبار ولا في كلمات العلماء الاخيار بل يعبر كثيرا ما من الحقوق بين على نهج واحد بل يعبر كثيرا عما ينتزع عن مجرد الحكم بالحق فيلتبس بما
يقابله من الحق ومن هنا وجه الاشكال والخلاف بين الاصحاب في غير باب **منها** حق الرجوع للزوج في الطلاق الرجعي في زمان العدة فيقع الاشكال بل
الخلاف في هذه الازمنة المتاخرة في صحة الصلح عليه وعدم صحته والحق فيه عدم الصحة اذ الظاهر انه ليس من الاعتبار الخاص المنتزع من غير الآثار المستتبع
لها بل انما يكون منتزعا عن نفس حكم الشرع بجواز الرجوع ونفوذه في العدة وذلك لان الظاهر من قوله تعالى فامساك بمعروف كما يشهد به ترتيب آثار الزوجية
عليها في زمان العدة حتى جوز بعض الاصحاب جواز الاستمتاع بالوطي وغيره ولو لم يقصد الرجوع به كما هو ظاهر الاخبار ان علاقة الزوجية بينهما غير
منقطعة بالمرة ما دامت العدة وان ضعفت بالطلاق وانما ينقطع كلية بانقضاء زمان العدة من دون ردها فيكون من مقتضيات الزوجية من لوازمها
لقوتها بنفسه او بسبب الكشف عن كونه صار الان بصدد ردها الى ما كانت عليه من الزوجية التامة والعلاقة الكاملة ولا اظهار ذلك منه لفظا وفعلا
قبل الانقضاء ولا ينافي ذلك قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ولفظ الرجوع في الاخبار وكلمات علمائنا الاخيار كما لا يخفى لوضوح انه رد ورجوع الى
ما كانت عليه من الزوجية التامة والعلاقة التامة كما عرفت واذ بينا لا من انقطاع الزوجية الفعلية فلا اقل من بقاء القابلية لها بمجرد ترتيب آثارها
او اظهارها وفعليتها بلفظ رجعت وغيره وفاء بحكمه والا لاحتاج الى عقد جديد بتراضيهما كما لا يخفى ويكون ترتيب آثار الزوجية على خلاف القاعدة من باب التعبد
المحض على الاجنبية وخلافه معلوم بالضرورة لمن راجع روايات الباب وكلمات الاصحاب فهذه العلاقة الضعيفة من الزوجية او القابلية لها مقتضية لجواز
الرجوع وردها الى الزوجية الفعلية التامة بالاظهار باللفظ ونحوه او بترتيب الآثار كما كانت الزوجية قبل الطلاق غير مستتبعة الا آثارا خاصة من حق
تابعا له فلذا لا يصح اسقاطه بنحو من الانحاء والرجوع على ما اشرنا اليه ليس الا الاستمتاع بالوطي وغيره او ما وقعه من اظهار زوجيتها ولو بانكار طلاقها فانه يجوز
ليس الا بانقضاء العلاقة بلا واسطة مستتبعة له نعم انتزاع الحق من الجواز في المقامين تبعه لا يستتبعه والحاصل انه ليس في البين الا تلك العلاقة الناشئة
من قبل العقد بعد زوال قوتها او فعليتها وما لها من جواز الرجوع لا يقال نعم ولكن لا نعني بالحق الا هذه الاضافة فالعلاقة الخاصة الباقية بعد الطلاق
وقبل انقضاء العدة فانها ليست الا من الاعتبارات الخاصة المنتزعة من اسباب خاصة المستتبعة للآثار كذلك لانا نقول ليس كل اعتبار كان كذلك حقا بل
الاحكام وسائر الاعتبارات التي يكون لها ايضا آثار كالملكية والولاية والزوجية بل خصوص ما كان اعتباره على نحو يسقط بالاسقاط كما عرفت فيما قدمنا
هذا مع انه لو سلم عدم وضوح ذلك وقيام احتمال ان يكون في البين ثالث يستتبعه بجواز الرجوع فلا اقل من عدم مساعدة دليل عليه والاصل ينفيه ولا
يجدي معه عمومات الصلح مع انه قد عرفت فيما قدمناه انه لا يجوز الرجوع اليها فيما شك في انه حق او حكم فافهم واغتنم ثم انه لا اشكال في سقوط حق الرجوع
لو صح الصلح عليه وعدم نفوذ الرجوع وتاثيره في ردها الى الزوجية ويصير بالصلح كما لا يخفى هذا كله حال حق الصلح المتعلق بحق الرجوع بان اصطلح الزوجان
على ان لا يرجع الزوج عليها بعوض كذا فالظاهر نفوذه وصحته لان الرجوع وعدمه في العدة الرجعية بيده وراجعة اليه وبذلك [illegible] ليس بسفهي
هو ليس مما لا بد من ان يكون باختياره شرعا الصحيح لتعلق النذر وشبهه واشتراطه على تركه فيعمه عموم الصلح جائز بعمومه قطعا حيث لا مخصص له من عقل ونقل
لكن لا يخفى ان نفوذ الصلح عليه ليس اثره الا حرمة الرجوع عليه لا عدم نفوذه فليس حال الصلح عليه ليس اثره الا حرمة الرجوع عليه لا عدم على تركه الا
كحال النذر عليه فكما ليس قضيته وجوب الوفاء به الا الحنث بالرجوع وحرمته لا عدم نفوذه فكذلك قضية وجوب الوفاء بالصلح ليس الا ذلك وحرمة الرجوع
والنهي عنه لاجل لزوم تركه وفاء بالصلح لا يقتضي فساده وانما يقتضي لغيته لو تعلق به بعنوانه من حيث التوسل والتسبب الى اثره كما حقق في محله في بحث
في مسئلة النهي في المعاملات ولعل الصلح على ذلك مراد بعض الافاضل عصر المحقق القمي رحمه الله لا الصلح على حق الرجوع وان نقل ذلك منه فيه على ما نقل
في الاسولة والاجوبة وهو بعيد كما استبعده ولقد اجاد في رمي ما قاله الى السهو في مقام والاستبعاد في محل اخر ولا اظن صدوره ممن عرفنا الفقيه بفضله بل ممن
دونه كما لا يخفى ثم ان الفقيه [illegible] اطال في جواب هذا السؤال الا انه ما زاد على الاستدلال بعمومات الصلح لما صار اليه من الصحة شيئا وقد عرفت انه لا وجه له بما لا
مزيد عليه وقد عمل بعض الاعاظم من اجلة السادة رسالة في جواب السؤال عن هذه المسئلة وصار الى الجواز ايضا وهو وان اتعب نفسه الزكية في بيان وجه الجواز
بوجه [illegible] ومحصل ما افاده منها اثبات عموم الصلح [illegible] واثبات [illegible] في حق الاستمتاع من الزوجة الدائمة
والمنقطعة في جواز اسقاطه بالصلح وغيره وعدم جوازه مجوزه في الثانية دون الاولى متمسكا في الجواز بالاخبار الدالة على هبة مدتها مع وضوح ان دائرة
الصلح اوسع من دائرة الهبة فاذا جاز الاسقاط بالهبة فبالصلح بطريق اولى واثبات ان المطلقة بالطلاق الرجعي ليست بزوجة وان كانت محكومة باحكامها
غالبا قال ره في جملة ما افاده والحاصل ان الزوجة المطلقة بمحض الطلاق خرجت عن الزوجية ولهذا لم يجز للزوج مواقعتها مع عدم قصد الرجوع سواء
نوى عدم الرجوع ام لا ولم يبق لها حق القسم نعم دل الشرع على عدم تسلطها على ارجاعها الى الزوجية في مدة معينة **فنقول** انه حق له من الحقوق

كحق الخيار في مدة الخيار وغيره وحق الزوج على المرأة المتمتع بها في المدة المعينة كخمسين سنة مثلا بل نقول ان الحق على المرأة المتمتع بها اقوى من الذي للزوج على الزوجة المطلقة في ايام العدة فكما يجوز اسقاطها بالصلح فليكن الامر فيما نحن فيه كذلك لعموم الصلح جائز بين المسلمين **قلت** لا يخفى ان حاصل مراده من كلامه ان حق الرجوع ليس من قبيل حق الاستمتاع على الزوجة الدائمة كي لا يجوز اسقاطه بل من قبيل الحق على المتمتع بها فيجوز اسقاطه وفيه ما عرفت مضافا الى ان حق الاستمتاع على المتمتع بها ايضا لا يجوز اسقاطه ما دام علاقة الزوجية بينهما كما هو المفروض فيه في الدائمة ويزول مثله بزوال العلاقة غاية الامر تملكها فيهما طلاقها وفي هذه هبة مدتها كما اعترف به في مقام بيان سر الفرق بينهما في ذلك والسر ان جواز الاستمتاع في كليهما من آثار الزوجية نفسها وليس في البين الا ماهية لا يستتبعه وانه قد عرفت الاشكال في صيرورة المطلقة بهذا الطلاق اجنبية مع انه لا يضره كونها ذو حقه بما بقيت من العلاقة فان حق ارجاعها الى العلاقة السابقة ليس من حق الاستمتاع على الزوجة في شيء بل انه حق لما هو الموضوع لتمام احكام الزوجية وآثارها التي منها حق الاستمتاعات فلا ملازمة بين عدم جواز اسقاط حقها وعدم جواز اسقاط حقه اصلا وان كانت علاقة الزوجية غير منقطعة بالمرة كما لا يخفى ان كون حق الاستمتاع في المتمتع بها قابل للاسقاط بالصلح وغيره لو سلم لا يقتضي كون حق الرجوع كذلك ضرورة عدم الملازمة بينهما اصلا واحتمال كونه منتزعا من نفس جواز الرجوع وقد عرفت عدم جواز الاستدلال بعموم الصلح جائز مع هذا الاحتمال ثم انه قده قال ويمكن التمسك في المقام بنصوص معتبرة وان دل الاخبار الدالة على جواز صلح الزوجة عند خوف النشوز منها او توجهه عليها او طلاقها بابرائها على شيء من نفقتها او قسمتها ثم قال فاذا جاز ذلك قبل الطلاق يجوز بعده في العدة الرجعية لكون المقتضي مشتركا بينهما وقد عرفت ما فيه في هذه الملازمة والمقايسة وعدم ثبوت الاشتراك في المقتضي في الثبوت لعدم احرازنا بهما من واد واحد لاجل الاثبات لما عرفت بما لا مزيد عليه من عدم شمول العموم لمورد الشك ومن العجب انه قد دل على شهد قده حيث انه منع من صحة الصلح على القسمة بين الزوجات بان صحته به قد دل عليه جملة من النصوص المعتبرة التي اشرنا الى انها فايدة في جواز الصلح على حقها من نفقتها وقسمتها اذا خافت معه نشوزا او اعراضا او طلاقا فليت شعري كيف اشتبه عليه قده مورد الاخبار وهو القسمة التي يكون حق الزوجة بالقسم الزوجات الذي يجب في الجملة على الزوج مع وضوح الفرق بينهما ومنها حق الدعوى للمدعي والحق عدم صحة الصلح عليها والظاهر عدم كونه منتزعا الا من جواز المطالبة للمدعي الحق وجواز رفع امره الى الحاكم الشرعي ووجوب السماع عليه فالم يعلم بكذبه فليس من له ما له من دين او عين قبله وجواز مطالبته شيء آخر مستتبع لجواز المطالبة فليس حق المطالبة مما يسقط بالاسقاط فلا يقع الصلح عليه نعم يصح الصلح على ترك الدعوى والمطالبة فلا يجوز له المطالبة والدعوى وان كانت مسموعة كما لا يخفى وليس الحال كما اذا قلنا بصحة الصلح على الدعوى كما عرفت في الصلح على حق الرجوع وتركه ولما جعل اليمين وجه الصلح لاسقاط المدعي به في يمين المنكر او لاخذه كما في يمين المدعي ففيه صور كثيرة يكون الصلح في كثير منها باطلا بلا اشكال ولا كلام اما لكونه سفهيا او محللا للحرام كما اذا علم بكذب الحالف وصدقه في اعتقاده واما اذا لم يعلم بذلك فدعوى الصحة غير مجازفة للعموم من غير مزاحم من عقل او نقل لجوازه حينئذ ظاهرا عليه مع الشك في صدقه فلا يكون محللا للحرام ولا سفهيا لفائدة الوثوق بصدقه في اعتقاده بل بحسب الواقع فيما اذا كان المصالح المسقط للمدعي به او الباذل له شاكا في ثبوته مضافا الى ان المشتهي على تقدير كونه كاذبا في اعتقاده وتحصيل الوثوق والاطمينان بالصدق على تقدير كونه شاكا من الاغراض العقلائية كي لا يرفع امره الى الحاكم ضرورة ان المرافعة لا يخلو من المزحمة والحزازة ولا اشكال في عدم كون بذل المال في التفصي عنهما من السفه ولا وجه لاعتبار ان يكون بازائه مالا او يبذل بازاء المال وليس اليمين كذلك بتوهم ان الصلح بالعوض من عقود المعاوضات وذلك لعموم الصلح جائز غاية الامر لزوم تخصيصه عقلا بما اذا لم يكن سفهيا وكونه بالعوض لا يوجب كونه من العقود المعاوضية المعهودة المعتبرة في تحقق ماهيتها عرفا او شرعا كون العوض كذلك اللهم الا على القول بالتبعية الصلح لها كما لا يخفى **ان قلت** لا يخلو الحال في بعض صور الشك في صدق الحالف كما في صورة الصلح بيمين المنكر من صدق الحالف المستلزم للسفهية في الصلح ومن كذبه المستلزم لكونه محللا للحرام فيكون هذا الصلح باطلا على كل حال **قلت** ليس كذلك فان صدق الحالف فالم يحرز عند المصالح لا يوجب السفه فاحتمال صدقه وكذبه يخرجه عن السفه لمكان فائدة تحصيل الوثوق بالصدق لاحتمال كذبه وعن تحليل الحرام لاحتمال صدقه فان الاصل عدم تحقق تحليل الحرام به حيث شك بعد هذا الصلح في تحققه به ومن المعلوم ان من الافراد الباقية تحت المستثنى منه الصلح الذي لم يتحقق به ذلك حيث لا يعتبر في طرفه عنوان خاص مثل كون الصلح غير محلل كي لا يكون لها حالة سابقة كما لا يخفى وكان احرازه باصالة عدم تحقق التحليل به مثبتا بل يكون الصلح الذي لم يتحقق بسببه ذلك بنفسه من افراد المستثنى منه والحاصل ان الذي لا يثبت بالاصل ههنا هو نفي التحليل عند الذي هو مفاد ليس الناقصة لكنه لا احتياج الى ذلك واما نفي التحليل بسببه الذي هو مفاد ليس التامة يكفي احرازه فالاصل فيه يجري فافهم وتامل فانه لا يخلو من دقة وقد ظهر بما بينا من حال جواز الرد والفسخ في العقود الجائزة وعدم صحة الصلح عليها لعدم كونه من الحقوق بل الاحكام لا اقل من الشك هذا آخر ما اوردنا ايراده من الكلام في المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام **فائدة** في بيان امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد على سبيل الاستقلال والانفراد في الارادة بان يراد منه المعنى بخصوصه تارة والآخر اخرى كما هو التحقيق في تحرير محل النزاع واما استعماله في المجموع نحو استعمال العشرة او في مفهوم الكل كما في استعمال العام في معناه فليس من محل الكلام بين الاعلام وليس الامر الا استعمالا في معنى واحد ويكون جوازه منوطا بوجود العلاقة بينه وبين ما هو الموضوع له ان لم

يكن مما وضع له وتحقيق ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن جعله وجهه وعنوانه والقاء المعنى واظهاره به كانه هو و
هو الملحوظ في هذا الحال على الاستقلال دونه ولذا لا يصح ان يحكم عليه باحكامه وآثاره وانما يصح الحكم عليه بما عليه في غير هذا الحال ولحاظه في غير لحاظ
حال الاستعمال **وبالجملة** ليس نظر المستعمل في تلك الحال الا الى المعنى ولا نظر له الى اللفظ على حياله وباستقلاله بل بتبعه وبما هو وجهه وعنوانه و
بوجهه بما هو هو على ما هو الشأن في ملاحظة الشيء بالوجه والعنوان ويظهر صدق هذا المقال لمن تأمل حال اللفظ حين الاستعمال فاذا **عرفت**
ذلك ظهر لك انه لا يمكن في استعمال واحد ان يراد من اللفظ اكثر من واحد لاستلزامه ان يكون شخص اللفظ المستعمل في حال كونه وجهاً للمعنى بل بوجه عليه
وجهاً لآخر كما لا يخفى وجعل الشيء وعنوانه في حال لحاظ كونه وجهاً وعنواناً له لا يكاد ان يلحظ وجهاً وعنواناً لغيره ضرورة منافاته انه غيره وذلك لما عرفت
من اتحاد الشيء ووجهه بوجه ولا يخفى انه ينافي لحاظه وجهاً لحاظه بنفسه بل لحاظه انما الوجه فضلاً عن لحاظه وجهاً لآخر **فافهم** فانه دقيق نعم يمكن
ارادة اكثر من واحد حال التلفظ به اذا لم يجعل وجهاً لواحد مع الدلالة على انه في هذا الحال يريد الاكثر بمواضعة او قرينة الا انه ليس من استعماله في الاكثر
وعليه يمكن ان ينزل ما ورد من الروايات الدالة على تعدد البطون للقرآن الحكيم الكريم والفرقان العظيم فانقدح بما ذكرنا ان عدم جواز الاستعمال في الاكثر
ليس لدعوى اعتبار قيد الوحدة والانفراد فيما اريد وكون الوضع في حال الانفراد معه يكون المقتضي للمجاز غير مجد وهو كاف لعدم احراز حكم الوضع الا في هذا
الحال لانه من الامور التوقيفية كي يتوجه عليها منع اعتبار هذا القيد مع عدم اقتضاء كون الوضع في هذا الحال لعدم احراز المقتضي للجواز اذ يكفي فيه ثبوت
وضعه للمعنى من دون اعتبار قيد الانفراد في الوضع والموضوع كما لا يخفى بل لاجل ان الاستعمال في الاكثر محال عقلاً كما عرفت ولا يهمنا التعرض لتفصيل ما
في المسألة من الاقوال وما ذكر لها من الاستدلال فانه على عهدة المطولات **فائدة** لا يخفى ان قضية الاشتراط تقدم الشرط على المشروط ذاتاً و



مقارنته معه زماناً بحيث يستحيل وجوده حال عدمه ضرورة استحالة وجود المعلول بلا علته التامة التي يكون من اجزائها الشرط وبالجملة وجود المشروط في
حال عدم شرطه محال لاستلزامه وجود المعلول بلا علته التامة الا على الخلف المحال لكن قد وقع في الشرع في موارد كثيرة ما يوهم خرم هذه القاعدة و
انه حصل ما ليس بموجود سواء كان مما وجد وقد عدم او سيوجد شرطاً في الحال **منها** اشتراط صحة العقد الفضولي بالاجازة على الكشف الحقيقي
ومنها اشتراط صوم المستحاضة بالكبرى بالاغسال الليلية على القول به **ومنها** اشتراط صحة الوصية بما زاد من الثلث باجازة الورثة الى غير
ذلك من الموارد المتفرقة في ابواب العبادات والمعاملات مما جعل اللاحق شرطاً للسابق **واما** الموارد التي جعل بالعكس فاكثر من ان يحصى كما لا يخفى
ويكشف عنه اشتراط صحة الاجزاء اللاحقة بالاجزاء المتقدمة المتصرمة في الامور المتدرجة شرعاً في العبادات والمعاملات وقد تفصي عن هذه العويصة
بوجوه **احدها** ما عن شيخنا الاستاد على ما في التقريرات وملخصه حسبما هو ببالي ان الشرط في هذه الموارد ليس هو المتأخر بل المتأخر بوصف تأخره
جعل شرطاً ومعه لا تأخر للشرط فيها اذ المفروض انه بهذا الوصف ليس بشرط وكذلك الحال فيما جعل المتقدم المتصرم شرطاً وانت خبير بان مجرد وجود المشروط بذلك
الشرط في الخارج على حاله ومجرد اخذ التقدم او التأخر في الشرط لا يندفع به غائلة عدم مقارنة المشروط وشرطه من لزوم وجود الشيء بلا علته التامة
الا على الخلف مع عدم اعتبار التأخر في بعضها كما لا يخفى **ثانيها** ما هو قريب من ذلك وهو ان الشرط المتأخر في امثال هذه الموارد انما هو الوجود في
الجملة سبق او لحق كما عن الرشتي ره في مسألة الاجازة في الفضولي وفيه ان المحذور على حاله من الحكم بالصحة قبل الاجازة فيها مع عدم شرطها **ثالثها**
ما افاده سيدنا الاستاد اطال الله بقاءه من ان الشرط في الموارد ليس المتقدم او المتأخر بوجودهما الكوني الزماني كي يلزم المحذور بل بوجودهما
الدهري المثالي وهما بهذا الوجود لا يكونان الا مقارنين للمشروط فان المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر **قلت** لا يخفى ان
ذلك وان كان لطيفاً في نفسه الا انه لا يكاد ان يكون شرطاً للزماني الا الزماني مضافاً الى وضوح ان الشرط في الموارد حسب ادلته انما هو الشيء بوجوده
الكوني ضرورة ان اجازة المالك للفضولي والاغسال الليلية في صوم المستحاضة مثلاً بما هي اجازة واغسال خاصة يكون شرطاً وهي كذلك ليست
الا زمانية لانها بوجوده الدهري لا يكون متقيدة بهذه الحدود بل بحدود اخر يجتمع الشرط والمشروط فيها لسعة حيطة ذلك الوجود وكمال بساطته و
نفوذ حضرته وبهذا المعنى يكون الدهر مجمع المتفرقات الزمانية **رابعها** ما افاده في الفصول وحاصله انه ليس المتأخر والمتقدم شرطاً كي يلزم
منه المحذور بل الشرط هو الامر المنتزع عنه المقارن لمشروطه فالشرط في صحة العقد في الفضولي مثلاً كونه بحيث يجيز المالك وهو مقارن للصحة المشروطة
به وان كان المنتزع عنه ليس كذلك وفيه ان الامور الانتزاعية حيث لا واقعية ولا تحقق لها الا بواقعية ما ينتزع عنها كانت بنفسها غير قابلة للمداخلة في التأثير
بل لا بد ان يكون مداخلتها بمنشأ انتزاعها والمفروض عدم مقارنته فالمحذور على حاله هذا ما ظفرنا به في كلمات الاصحاب وقد عرفت عدم نهوضها لدفع
الاشكال ولذا امتنع عن الاشتراط بالمتقدم او المتأخر وان كان هو قضية ظاهر الدليل كما عن بعض اجلة المعاصرين والتحقيق في التفصي عن الاشكال
يحتاج الى تمهيد مقال وهو ان الافعال الاختيارية بما هي اختيارية **ومنها** الاحكام التكليفية والوضعية كما لا يخفى انما يتوقف على مبادي علمية
وشوقية وقصدية مثل تصور الفعل بحدوده وقيوده وتصور فائدته والتصديق بترتبها عليه ليريد الشخص ان يفعله او يأمر به عبده وبالجملة انما
يكون قيود الفعل وحدوده مع اختلافه حسب اختلاف الاحوال والاغراض والاشخاص وكذا مداخلتها بوجودها العلمي موقوفاً عليها لا بوجودها الخارجي

لعدم السنخية بين الفعل الاختياري بما هو اختياري وبينها بهذا الوجود وانما هي بينه وبينها بوجودها العلمي كما لا يخفى والسنخية بين الشيء و
علته بتمام اجزائها لازمة والا لزم تاثير كل شيء في كل شيء ثم ان خصوصية الفعل الاختياري تارة تكون منتزعة عنه بحد ذاته وقيوده التي تكون متحدة
معه في الوجود واخرى تكون منتزعة عنه بملاحظة امر آخر مباين معه في الوجود مقارن او سابق او لاحق وبهذا صح اختلاف الافعال بذلك ايضا بحسب
الاغراض والملائمة والمنافرة للقوة العاقلة وسائر القوى كما لا يخفى الموجب للاقبال اليها تارة والاعراض عنها اخرى اذا عرفت ذلك عرفت ان كلما
يتوقف عليه الاحكام الشرعية مطلقا تكليفية او وضعية مما يسمى او له اطلاق الشرطية عليه مطلقا مقارنا كان لها او لا انما دخل فيها بوجوده العلمي لا
بوجودها الخارجي فيكون حال السابق واللاحق بعينه حال المقارن في الدخل مثلا اذا فرض ان الذي يكون موثرا في سلطان الشرع هو العقد الحاصل لدى
انه بحيث خصوصية من ملاحظة رضا مقارن او لاحق كما لا دخل للرضا المقارن الا انه بملاحظته جعل السلطان بالاستحقاق والمال للمنتقل الى
العقد سببا كان حال الرضا اللاحق فيكون دخل كل في التاثير نحو دخل الآخر فيه وهو بملاحظة خصوصية للعقد المنتزعة عن رضاء مقارن او لاحق
كذا الحال في صوم المستحاضة بالكبرى بناء على الاشتراط بالاغسال الليلية فان دخلها في الواجب انما يكون بواسطة انه بملاحظتها تحصل لصومها
خصوصية بها يصير ذا مصلحة مقتضية لايجابه عليها بهذه الخصوصية فيوم بلا ذلك الخاص يجب عليها موافقته بالصوم في النهار والغسل في الليلة
اللاحقة واختلاف الافعال في الخصوصيات الناشئة من سبق شيء او لحوقه الموجبة للتفاوت في الوجوه والاعتبارات الموجبة للتفاوت في الحسن والقبح
مما لا يخفى لما حقق في محله من انها بالوجوه والاعتبارات لا بالذات فلو اغتسلت في الليل صح صومها بخلاف ما اذا لم تغتسل فانها لم تات بما هو المامور به وما
اتت به لم يوافق حكم نفسا وبطلانه **ان قلت** هذا خلاف ظاهر لفظ الشرط الذي قد اطلق على مثل الاجازة والغسل في الليل **قلت**
لو سلم كان اطلاقه عليه من باب اطلاقه على مثل الرضا المقارن لما عرفت ان دخلها كدخله في التاثير بلا تفاوت اصلا **ان قلت** فما وجه اطلاق
الشرط على مثل ذلك مما لا دخل له الا بوجوده العلمي **قلت** الوجه صدق الشرط حقيقة بناء على ارادة الاعم من الذهني والخارجي من لفظ الوجود
والعدم في تعريفه بما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وصدقه مجازا من باب التشبيه والمسامحة بناء على ارادة خصوص الخارجي وفي مثل هذا
الاطلاق ليس بعزيز وبالجملة قد اتضح مما حققناه حال الشرط في ابواب العبادات والمعاملات وهو عبارة عما بملاحظته تحصل للافعال الخصوصيات التي بها
احكامها المتعلقة بها وقد انحل به الاشكال والتفصي عن العويصة والاعضال والحمد لله على كل حال ولعمري ان هذا تحقيق رشيق ومطلب شامخ عميق
لا يناله الا ذو النظر الدقيق بالتأمل فيما ذكرناه من التدقيق فعليك بالتأمل التام لعلك تعرف حقيقة المرام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام **فائدة**
في المشتق في انه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه كالمتلبس به في الاستقبال او حقيقة فيما يعمهما وقبل الخوض في المسألة
وبيان الاقوال والاستدلال فيها ينبغي تقديم امور **الاول** ان المراد بالمشتق هيهنا ليس مطلق المشتقات بل خصوص ما يجري منها على الذوات
ينطبق عليها وما يكون مفهومه ومعناه منتزعا من الذات بملاحظة اتحادها مع المبدأ واتصافها به كاسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات
بل وصيغ المبالغة واسماء الازمنة والامكنة والآلات كما هو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحققين مع عدم
ما يوجب اختصاص النزاع ببعضها الا التمثيل به وهو غير صالح كما هو واضح فلا وجه لما زعمه بعض الاجلة من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات
المشبهة وما يلحق بها وخروج سائر الصفات عن محل النزاع ولعل منشاءه توهم كون ما ذكره في خصوص المعنى لكل منها من دون تمثيل النزاع في المشتق
فيه وهو كما ترى واختلاف انحاء التلبس بالمبادي بحسب اختلاف ما يراد من مبادي المشتقات من الفعلية والاستعداد حسبما نشير اليه لا يوجب تفاوتا
فيها فيما هو المهم من محل النزاع كما لا يخفى ثم انه يمكن ان يدعى انه كما ليس المراد بالمشتق هيهنا مطلق المشتقات كذلك ليس مختصا به بل مطلق ما كان جاريا على
الذات وكان مفهومه منتزعا عنها بملاحظة اتحادها مع عرض او عرضي كالزوجية والحرية والرقية الى غير ذلك مشتقا كان او جامدا وذلك بان يدعى
ان النزاع انما وقع بعد الفراغ عن عدم كون ما كان مفهومه منتزعا عن مقام نفس الذات ومرتبة الذاتيات كالحجر والمدر والحيوان والبشر حقيقة الا في خصوص
ما اذا كانت الذات باقية والذاتيات محفوظة في ان ما كان مفهومه منتزعا لا عن هذه المرتبة بل عن مرتبة اتصاف الذات بصفة خارجة عن حقيقتها
مشتقا كان او جامدا يكون حقيقة في خصوص ما اذا كان الاتصاف في الحال ومجازا فيما اذا كان فيما انقضى كالاستقبال او حقيقة فيما يعمهما كما يشهد
بذلك ما عن الايضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع
الدخول باحدى الكبيرتين واما المرضعة الاخرى ففي تحريمها خلاف فاختار والدي المصنف وابن ادريس رحمهما الله تحريمها لان هذه تصدق عليها ام زوجته لانه لا
يشترط بقاء المشتق منه في المشتق فكذا هنا فتدبر ويشهد به ايضا ما عن المسالك من ابتناء الحكم في هذه المسألة على القولين في مسألة المشتق فراجع وان
ابيت الا عن اختصاص محل النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد ايضا مما وقع فيه النزاع كما سمعت ما عن الايضاح
والمسالك **الثاني** قد عرفت عدم وجه لاختصاص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات بل تعم جميعها نعم ربما يشكل بعدم تصويره في اسم الزمان فان الذات التي
يجري عليها اسمه هي نفس الزمان والمنقضي بنفسه فلا يبقى هنا ذات كي يقع النزاع في الوصف الجاري

سلبها انه هو نفس الزمان المنصرم والمنقضي بنفسه فلا يبقى معه الذات كي يقع النزاع في الوصف الجاري عليها انه حقيقة في خصوص حال التلبس او
في الاعم كما لا يخفى على المتأمل والجواب انه انما يشكل لو كان النزاع في كونه حقيقة في خصوص ما انقضى عنه التلبس او مجازا لا فيما اذا كان في كونه حقيقة
فيما يعمه او في خصوص المتلبس في الحال فان انحصار مفهوم عام في فرد واحد كما في المقام لا يوجب ان لا يكون العام موضوعا له اللفظ وان يكون الفرد
موضوعا له بلا كلام كيف وقد وقع النزاع فيما وضع له لفظ الجلالة فتدبر جيدا **ثالثها** انه من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم
النزاع لعدم صدقها وجريها على الذوات المتلبسة بالمبادي **اما** المصادر المزيد فيها فلمضي عدم انها يكون موضوعا لما قام بالذوات كالمصادر
المجردة فلا تجري عليها ابدا كي يقع النزاع في ان ذلك على نحو الحقيقة هل يكون بلحاظ حال التلبس او الاعم كما لا يخفى **واما** الافعال فلانها موضوعة
لتحقق المبادي وحدوثها فيها على اختلاف انحاء التحقق من القيام بها او الحلول فيها او الوقوع عليها كما في الماضي والمضارع معلوما ومجهولا او للطلب
كما في الامر والنهي انشاء فقد اشتهر في السنة النحويين دلالة الفعل على الزمان حتى اخذ الاقتران باحد الازمنة الثلثة في تعريفه ولا يخفى فساده لعدم دلالة
فعل الامر على الزمان بل انما يدل على طلب المبدأ انشاء نعم نفس الانشاء في الحال كما في الاخبار بالماضي او الاستقبال فانما يدل على الزمان خصوصهما
مع امكان ان يقال ان دلالتهما عليه انما يكون بالاطلاق عند الاسناد الى الزمانيات لا بنفسهما والا لزم القول بالمجازية والتجريد عند الاسناد الى
غيرها من المجردات ونفس الزمان وهو بعيد ضرورة ان الاسناد اليهما لا يكون بمراعاة علاقة وبدونه ذلك يكون غلطا لو لم يكن حقيقة لا عم فافهم
نعم لا يبعد ان يكون لكل من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية اخرى مستلزمة لوقوع النسبة في الماضي وفي الحال والاستقبال في المضارع
اذا كان الفاعل زمانيا ويؤيده ان المضارع يكون مشتركا معنويا على الاظهر بين الحال والاستقبال ولا معنى له الا ان يكون له معنى صح انطباقه على
كل منهما لا انه يدل على مفهوم زمان يجمعهما ويعمهما كما لا يخفى على اهل الدراية والنهى فافهم واغتنم ثم لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان معنى



الحرف في المقام استطرادا اكثارا للاقسام ولنمهد لذلك مقدمة وهي ان الموجود الخارجي كما انه تارة يكون موجودا في نفسه ولو كان بنفسه اولا
كالواجب تعالى والجواهر واخرى يكون موجودا في غيره كما في الاعراض كذلك المتصور والموجود الذهني فانه تارة يكون موجودا فيه في نفسه ومتصورا على
استقلاله وبحياله واخرى يكون موجودا في غيره ومتصورا بتبعيته ومدركا على انه من خصوصياته واحواله اذا عرفت ذلك فاعلم ان القسم
الاول من الذهني هو المعنى الاسمي المدلول عليه بالاسماء مطلقا مطابقة او تضمنا او التزاما وبالافعال تضمنا والقسم الثاني هو المعنى الحرفي المدلول
عليه بالحروف مطابقة وبالافعال وبعض الاسماء تضمنا وهذا معنى ان الحرف يدل على معنى في غيره اي في معنى آخر يكون قائما ومتصورا بتبعيته لا
انه يدل على معنى يكون لغير لفظه بل اللفظ الحرفي لا يكون له معنى بل مجرد علامة على دلالة الغير على معناه بخصوصياته المتقومة بالغير المستقلة بالمفهومية
كما توهم ذلك من كلام بعض المحققين والحاصل ان الدلالة على المعاني الخاصة وفي الخصوصيات الغير المستقلة بالمفهومية بدالين فيكون من باب تعدد الدال
والمدلول لا من وحدة الدال وتعدده كيف وهو يستلزم الالتزام بالمجاز في الفاظ المتعلقات لو التزم باستعمالها في المعاني الخاصة بهذه الخصوصيات
بداهة عدم وضعها لها وهو بعيد لا اظن ان يلتزم به احد او ارادة الخصوصيات بلا دلالة اللفظ عليه وهو ابعد ودلالة الحرف عليها لا يكون الا من باب تعدد
الدال والمدلول وهو عين المأمول نعم فرق بين الحرف وغيره حيث انه لا يدل على معنى تحت لفظه بل على ما تحت المتعلقات لما عرفت من ان معناه يكون



هو الخصوصية المتقومة بغيره المتصورة بتبعيته فافهم واستقم **حل اشكال ورفع اعضال** وهو ان المعنى الحرفي بما هو معنى حرفي كان
جزئيا لا يصدق على كثيرين كما هو المعروف من غير نكير سواء قلنا بان الموضوع له الحروف وما يشابهها يكون خاصا او عاما كان الوضع فيها فان المستعمل
فيه لا محالة يكون خاصا ومعه كيف يكون الحروف غالبا مستعملة في معاني كلية يصدق على كثيرين بل في مفاهيم عامة شاملة لمفاهيم متعددة كلية صادق
كل منها على كثيرين يصح ان يعبر عن كل بحرف كما اذا استعمل في الجامع بين الظرفية والمصاحبة مثلا والتحقيق في الحل ان المعنى الحرفي كما مر في الاشكال وان
كان بما هو معنى حرفي جزئيا حقيقيا لا يصدق على كثيرين اصلا لانه انما هو كذلك معنى آلية ملحوظة مرتبطا بين المتعلقات فتكون مقيدة باللحاظ ومعه لا يكاد
يصدق على كثيرين بل لو استعمل حرف في معنى الفقرة وكان في كل مرة مستعملا في فرد غير ما استعمل فيه في اخرى الا ان ذلك لا ينافي كون نفس المعنى الملحوظ
كذلك عاما تحته كانت كليات فضلا عن جزئيات حقيقية كما لا يخفى وانما ينافي لو كان تشخصها وجزئيتها بالمشخصات الخارجية التي يصح بها ان يقع عليها
المفاهيم بالحمل الشائع الصناعي لا ما كان جزئيتها بهذا المعنى اي بواسطة لحاظ المفهوم العام مرتبطا بين المتعلقات وقد انقدح بذلك فساد التوفيق
بين ما هو المعروف من كون المعنى الحرفي جزئيا وبين كونه غالبا معاني كلية بان المراد كونه جزئيا اضافيا فلا ينافي كونه كليا فانه قد عرفت انه يكون جزئيا
حقيقيا بما هو معنى اسمي ومن الواضح ان مراد المتكلم انما يكون مفهوما حرفيا جزئيا لا بما هو يكون اسميا كما انقدح الحال فيما في انشاء الطلب الجامع بين
الايجاب والاستحباب بصيغة الامر والجامع بين الحرمة والكراهة بصيغة النهي من الاشكال وهو انه كيف يمكن ان يوجد وينشأ الجامع بين الطلبين والشيء
ما لم يتشخص لم يوجد حيث ظهر ان التشخص في الوجود الانشائي بحسب مشخصاته لا ينافي كلية المعنى في نفسه وعدم ابائه عن الحمل على كثيرين فحينئذ انه كما
ان التشخص بحسب الوجود الذهني لا ينافي كليته كذلك ولا تحرم بذلك قاعدة ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ضرورة ان المراد ان الشيء لا يكاد ان يوجد

حرف لا انه لا ينافي كونه كليا بما هو معنى ع

بوجود

الامر الرابع

بوجود عالم يتشخص بالمشخصات الحسية لا بحسب وجوده خارجا هذا مع انه لا وجه لاختصاص الاشكال بما اذا استعمل الامر في الطلب المطلق بل يعم
ما اذا استعمل في خصوص الايجاب والاستحباب غالبا ولو لم يكن غالبا فانه ايضا كلي يصدق على كثيرين فيما اذا كان الخطاب لمن سيوجد وسيوجد كما
لا يخفى **رابعها** انه ليس اختلاف المشتقات في الدلالة على التلبس بالمبدء فعلا تارة واستعدادا وقوة اخرى بحسب الهيئة بل من حيث ان
حيثية ادتها فعلية المبدء واخرى قوته واستعداده فيراد من الكاتب تارة فعليتها وتارة اخرى صنعتها وحرفتها فلا يكون ذلك موجبا
لاختلاف الهيئة بحسب الدلالة اصلا كما لا يخفى ومن هنا انقدح ان الاوصاف الماخوذة من المبادي التي يكون حرفة وصنعة او استعدادا وقوة كما هو
الحال غالبا في اسماء الالات وكثيرا ما في اسامي الازمنة والامكنة حالها حال سائر الاوصاف الجارية على الذوات في الدلالة على التلبس بالمبدء على
انحائه المختلفة كما مر اليه الاشارة وبالجملة اختلاف المشتقات من حيث المبادي واختلاف التلبسات لا يوجب تفاوتا في الجهة المبحوث عنها فيها هنا كما

الامر الخامس

لا يخفى **خامسها** انه يكون المراد من الحال في عنوان المسئلة حال التلبس مطلقا لا خصوص حال النطق ضرورة ان مثل كان زيد ضاربا امس
او سيكون ضاربا غدا حقيقة اذا كان التلبس بالضرب في الغد او الامس والتلبس بالمبدء وان انقضى في احدهما ولم يتحقق بعد في الاخر الا ان جري المشتق
على الذات وتوصيفها به انما هو بلحاظ زمان التلبس لا النطق كي يكون الاتصاف به بعد الانقضاء او قبله ولا ينافي ذلك ما حكي من الاتفاق على مجازية
مثل زيد ضارب غدا فان الظاهر ان ذلك لاجل ان الظاهر ان قيد غدا انما هو لبيان زمان التلبس لا النسبة وان زمانها الحال كما هو قضية اطلاقها فيكون
الاتصاف في الحال مع ان التلبس بالمبدء في الاستقبال ومن هنا ظهر الحال في مثال زيد ضارب امس فانه داخل في محل الخلاف والاشكال ويمكن ان يجعل
لفظة غدا او امس قرينة على بيان زمان النسبة فيكون المثالان حقيقة لكنه خلاف الظاهر لانهما ظاهران جدا في بيان زمان التلبس فتدبر جيدا وبالجملة لا
ينبغي الشك في كون المشتق حقيقة فيما اذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس بالمبدء وانما النزاع في كونه حقيقة في خصوصه او الاعم بان يكون موضوعا
لمفهوم عام يصدق حقيقة على الذات المتلبسة بالمبدء بعد الانقضاء كما يصدق عليها بلحاظ الحال بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما اجري عليها بلحاظ حال
التلبس في الاستقبال نعم ربما يتوهم من لفظ الحال زمانه لكثرة اطلاقه في قبال الماضي والاستقبال لكنه في غير محله لوضوح الحال مع كثرة
القرائن التي يطلع عليها المتتبع في كلماتهم ويكفيك اتفاق اهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه الصفات الجارية على الذوات ولا ينافيه
اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال او الاستقبال ضرورة ان الغرض انه لا بد من اراده احدهما بدلالة الاخر مع انه لو كان بدلالته فهو اعم من ان يكون على نحو الحقيقة
او على نحو المجاز كيف وقد اتفقوا على كونه مجازا في الاستقبال ولا ينافيه لعل المراد بالحال ههنا ايضا زمانه وكان دعوى الظهور فيه ولو من اجل

الامر السادس

الانصراف والانسياق من الاطلاق بنفسه او بمعونة مقدمات الحكمة لانا نقول الظاهر انهم في مقام تعيين ما وضع له لا ما ينصرف اليه بالاطلاق ولو بمعونة
مقدمات الحكمة فانه لا ننكر انسباق التلبس في الحال عند الاطلاق كما انه غالبا قضية مقدمات الحكمة كما لا يخفى **سادسها** انه لا اصل في المسئلة
يعول عليه عند الشك فانه كما ان الاصل عدم ملاحظة الخصوصية كذلك الاصل عدم ملاحظة العموم الا ان يجري في ملاحظة العام كان الشك في ملاحظة
خصوصية معه لكن الاصل ح وان كان عدم ملاحظتها الا انه لا دليل على اعتباره في اثبات الوضع واما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز فيما
اذا دار الامر بينهما لاجل الغلبة ممنوع لعدم الغلبة اولا وعدم نهوض حجة على الترجيح به ثانيا واما الاصل العملي فيختلف في الموارد فاصالة البرائة في مثل اكرم
كل عالم يقتضي عدم وجوب اكرام من انقضى عنه التلبس قبل الايجاب كما ان الاستصحاب وجوب الاكرام يقتضي وجوبه بالنسبة الى ما انقضى عنه بعد الايجاب فتفطن
واذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم ان الاقوال في المسئلة وان كثرت بين المتاخرين بعد ما كانت ذات قولين بين قدماء الاشاعرة والمعتزلة الا ان ذلك لتوهم
اختلاف الحال في المشتق باختلاف مباديه في المعنى او بتفاوت ما يعتريه من الاحوال وقد مرت الاشارة الى ان ذلك لا يوجب اختلافا في حاله فيما نحن بصدده
كما سيجيء مزيد بيان في اثناء الاستدلال على ما هو المختار وهو اعتبار التلبس في الحال وفاقا لمتاخري الاصحاب والاشاعرة وخلافا لمتقدميهم والمعتزلة
يدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدء في الحال وصحة السلب عن الاعم منه وممن انقضى عنه المبدء كالمتلبس به في الاستقبال وذلك لوضوح ان مثل
القائم والضارب والعالم وما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم يتلبس بالقيام او الضرب او العلم في حال جريها عليه ولو تلبس بها قبله ويصح سلبها
عنه كيف وما يقابلها ويضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الاذهان يصدق عليه ضرورة صدق القاعد عليه مع التلبس بالقعود بعد انقضاء التلبس
بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى وقد يقرر هذا وجها على حدة ويقال لا ريب ولا اشكال في مضادة الصفات
المتقابلة الماخوذة من المبادي التي تكون بينها مضادة كالقيام والقعود ونحوهما بحسب ما ارتكز لها من المعنى ولو لم يكن المشتق حقيقة في خصوص حال
التلبس بل في الاعم لما كان بينها مضادة بل مخالفة كما لا يخفى لتصادقها فيما انقضى عنه المبدء فيها او في بعضها ولا يرد على هذا التقرير ما اورده بعض الاجلة
من المعاصرين على الاستدلال به من عدم التضاد بين مثل الابيض والاسود على القول بعدم الاشتراط بل التضاد بينهما على هذا القول بحسب التلبس الفعلي لما
عرفت من ان ارتكاز المضادة بينها عرفا كما يكون بين المبادي **ان قلت** لعل ارتكازها لاجل الانسباق من الاطلاق لا لاجل وضعها لخصوص حال
التلبس **قلت** لا يكاد يكون الارتكاز عن انسباقها من الاطلاق لكثرة استعمال المشتق في موارد انقضاء المبدء لو لم يكن باكثر **ان قلت**

على هذا يلزم ان يكون في المشتق في الغالب او الاغلب مجازاً وهو بعيد ربما لا يلائمه حكمة الوضع فانه يقتضي ان يكون موضوعاً لما كانت الحاجة الى تعبيره اكثر لا يقال كيف ولا بعد ان يكون الحال في المحاورات كذلك فان ذلك لو كان فانما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد نعم قد يتفق احياناً في اكثرية الحاجة الى التعبير عن خصوص معنى مجازي لكن اين هذا مما اذا كان دائماً كذلك فافهم **قلت** مضافاً الى ان مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد مع مساعدة ما تقدم من الوجوه عليه وبعد تبعية ما كان المتبع هو الاصل كما لا يخفى ان ذلك انما يلزم لو لم يكن استعماله في تلك الموارد بلحاظ خصوص حال التلبس مع انه بمكان من الامكان فانه يصح مثلاً ان يراد من جاء الضارب او الشارب بلحاظ حال تلبس الجائي بالمبدأ لا بلحاظ حال انقضائه حين مجيئه فيراد منه جاء الذي كان ضارباً قبل مجيئه لا من كان كذلك حينه كي يستلزم الاستعمال بلحاظ هذا الحال وجعله معنوناً بهذا العنوان بمجرد التلبس قبل المجيء ولا يخفى انه لو كان المعنى ما يعم الحالين لصح الاستعمال بلحاظهما لانطباق المعنى على الذات حقيقة في كليهما وبالجملة كثرة الاستعمال في مقام حال الانقضاء يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق اذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق لا وجه لملاحظة حالة اخرى في الاستعمال كما لا يخفى بخلاف ما اذا لم يكن للمعنى هذا العموم والقابلية فان استعمال المشتق مجازاً في الذات بلحاظ حال الانقضاء وان كان ممكناً الا انه لما كان بلحاظ حال التلبس بمكان من الامكان وكان على نحو الحقيقة بلحاظ هذا الحال فلا وجه لجري المشتق على الذات مجازاً وبملاحظة العلاقة مع امكان جريه عليها حقيقة بدون ملاحظتها وهذا غير استعمال اللفظ مجازاً في معنى لا يصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى فافهم ثم انه ربما اورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله انه ان اريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد وان اريد مقيداً فغير مفيد لان علامة المجاز هي صحة السلب المطلق وفيه انه ان اريد بالتقييد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه اعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وان لم يكن علامة لكون المطلق مجازاً فيه الا ان تقييده ممنوع وان اريد تقييد السلب فهو غير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على افراده على كل حال مع امكان منع تقييده ايضاً بان يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق فيصح سلبه مطلقاً عنها بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جيداً ثم لا يخفى انه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه التلبس بين كون المشتق لازماً كالقائم والقاعد او متعدياً كالضارب ضرورة صحة ان يقال لمن كان متلبساً بالضرب ولا يكون متلبساً به الآن انه ليس بضارب الآن واما اطلاق الضارب عليه في الحال فان كان بلحاظ حال التلبس فهو على نحو الحقيقة بلا اشكال كما عرفت وان كان صحيحاً الا انه لا دلالة فيه على انه يكون على نحو الحقيقة كما لا يخفى وايضاً لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس ايضاً وان كان معه اوضح ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها على التفصيل وبيان حال بعضها **حجة القول** بعدم الاشتراط وجوه **الاول** التبادر وقد عرفت ان المتبادر انما هو خصوص حال التلبس **الثاني** عدم صحة السلب في مثل مضروب ومقتول عما انقضى عنه المبدأ وفيه ان عدم صحة السلب في مثلهما انما هو لاجل انه اريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال لا ما كان منقضياً كما يكون الامر في مثل مقتول كذلك وقد عرفت في بعض المقدمات ان التصرف في المبدأ لا يوجب التصرف في المشتق بما هو مشتق كما هو محل النقض والابرام ومورد البحث والكلام واما لو اريد منه نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فانما لا يصح السلب لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت لا بلحاظ الحال ايضاً لوضوح صحة ان يقال انه ليس بمضروب الآن بل كان **الثالث** استدلال الامام تأسياً بالنبي صلى الله عليه وآله كما عن غير واحد من الاخبار بقوله لا ينال عهدي الظالمين على عدم لياقة من عبد صنماً او وثناً لمنصب الامامة والخلافة تعريضاً على من تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للاعم والا لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي لذلك والجواب منع التوقف على ذلك بل يتم ولو كان موضوعاً للمتلبس وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان الاوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الاحكام يمكن ان يكون على اقسام **احدها** ان يكون اخذ العنوان لمجرد الاشارة الى ما هو في الحقيقة موضوعاً للحكم لمعهوديته بهذا العنوان وتلبسه به من دون دخل لاتصافه به في الحكم اصلاً **ثانيها** ان يكون مع ذلك اشارة الى علية مبدأ الاشتقاق للحكم مع كون مجرد الاتصاف به كافياً ولو بعد الانقضاء **ثالثها** ان يكون هو الموضوع بحيث يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً ومن الواضح ان كل واحد من هذه الاقسام انما يختار اخذه في الاثار والاحكام انما يكون بقرينة حال او مقال تدل على كونه مراداً او مقصوداً دون غيره اذا عرفت هذه فنقول ان تمامية الاستدلال بها انما يكون اذا كان اخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الاخير ضرورة انه على ذلك لو لم يكن المشتق للاعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي فلابد ان يكون للاعم ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم واما اذا كان على النحو الثاني فلا كما لا يخفى ولا قرينة على انه على النحو الاول لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني فان الآية الشريفة في بيان مقام جلالة قدر الامامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الشرعية والمناصب لهذه المرتبة العظيمة والمرتبة الجليلة هو عدم التلبس بالظلم اصلاً كما لا يخفى **ان قلت** نعم ولكن الظاهر ان الامام عليه السلام انما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً لا بقرينة المقام مجازاً فلابد ان يكون للاعم والا لما تم كما عرفت **قلت** نعم ولكنه لا يستلزم كونه على النحو الثاني ان يكون مجازاً بل يمكن ان يكون حقيقة لو كان الجري والوصف في الآية بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآية والله العالم ان المعنون بعنوان الظالمية والمتصف بها آناً ما لا يليق بمنصب الامامة ابداً ولا ينال عهد الخلافة اصلاً ومن الواضح ان ارادة هذا المعنى لا يستلزم الاستعمال بلحاظ غير حال التلبس ليكون مجازاً بناءً على الاشتراط وقد ظهر حال الاستدلال للتفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الاول باية السرقة والزنا بعد انقضاء المبدأ

علم ان افادة خصوص التلبس بالمبدأ من المشتق والمشتقة والزانى والزانية لا ينافى الاستدلال بها على ثبوت الحكم بعد الانقضاء او بقائه مع انقضائه بان يكون المعنى ان المتلبس بالسرقة والزنا محكوم عليه فى الحال بقطع اليد او الجلد مطلقا بالقطع والجلد فى الحال كما هو واضح هذا مع ان تعدد الوضع لكونه بحسب كونه محكوما به او عليه كما لا يخفى ومن مطاوى ما ذكرناه هيهنا وفى المقدمات ظهر حال سائر الاقوال وما ذكرنا من وجوه الاستدلال لا يسع المجال لتفصيلها بقى امور

الاول ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف فى بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به غير مركب وقد افاد فى وجه ذلك ان مفهوم الشئ لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا فى الفصل ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشئ انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة فان الشئ الذى له الضحك هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضرورى وفى هذا المحقق افاده الشريف على ما حكى بعض الاعاظم وقد اورد عليه فى الفصول بانه يمكن ان يختار الشق الاول ويدفع الاشكال بان كون الناطق فصلا مثلا مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب ان يكون وضعه لغة كذلك وفيه انه من المقطوع ان مثل الناطق قد جعل فصلا بلا تصرف فى معناه اصلا بل بما له من المعنى كما لا يخفى والتحقيق ان يقال ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقى بل لازم الفصل واظهر خواصه وانما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه اذا لم تكن ذاته معلومة لا بكنهها ولا بوجهها ولذا ربما يجعل لازمان مكانه اذا كانا متساويين بالنسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة فى الحيوان وعليه فلا يكاد يلزم من اخذ مفهوم الشئ فى مثل الناطق ينحو مدخوله فى الفصل الحقيقى بل لازمه وخاصته فان مفهوم مثل الشئ وان كان عرضا عاما الا انه غير داخل فى فصل الانسان الا انه اذا خصص بالاتصاف بالنطق الظاهرى او النطق الباطنى كما هو معنى الناطق كان من لوازمه واقرب خواصه وبالجملة لا يلزم من اخذ مفهوم الشئ فى معنى المشتق الا دخول العرض فى الخاصة التى هى من العرض لا فى الفصل الذى هو ذاتى فتدبر جيدا ثم قد اورد عليه بانه يمكن ان يختار الوجه الثانى ايضا ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشئ والذات مطلقا بل مقيدا بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا انتهى ويمكن ان يقال ان عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب للمكنة الى الضرورية فان المحمول ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجا وان كان التقييد داخلا بما هو معنى حرفى فالقضية لا محالة تكون ضرورية ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذى هو مصداق الشئ المقيد وذاته للانسان وان كان هو المقيد بما هو مقيد على ان يكون القيد داخلا فالقضية فى الحقيقة تنحل الى قضيتين احديهما قضية الانسان انسان وهى ضرورية والاخرى قضية الانسان له النطق وهى ممكنة وذلك لان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما ان عقد الوضع فى القضايا تنحل الى قضية مطلقة كما عند الشيخ الرئيس او قضية ممكنة كما عند الفارابى فتأمل لكن قدس سره تنظر فيه بقوله وفيه نظر لان الذات الماخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة انتهى ولا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط الوصف لا يصحح دعوى الانقلاب الى الضرورية ضرورة صدق الايجاب المحمول فى كل قضية ممكنة كانت او غيرها كما لا يضر بها صدق السلب كذلك بشرط عدم الوصف لضرورة السلب بشرط عدم المحمول بشرط الوصف او بشرط عدمه من قبل شرط المحمول او شرط عدمه والدعوى انقلاب مادة الامكان ضرورية فيما كانت مادته ذلك واقعا لا بشرط فيلزم ان يصدق فيما لا يصدق الا ممكنا وبذلك ظهر عدم جواز التمسك بهذا البيان على ابطال الوجه الاول ايضا كما زعمه قدس سره لان لحوق مفهوم الذات والشئ لمصاديقهما انما يكون ضروريا مع اطلاقهما لا مطلقا ولو مع التقييد الا بشرط تقييد المصاديق به ايضا وقد عرفت حال الشرط فافهم **ثم** انه لو جعل التالى فى الشق الاول لزوم اخذ النوع فى الفصل ضرورة ان الشئ الذى له النطق هو الانسان كان اليق بالشق الاول كما لا يخفى والانسب بفساد ذلك مطلقا ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى ضرورة بطلان اخذ الشئ فى لازمه وفصله ايضا هذا ومما يدل على بساطة مفهوم المشتق القطع بعدم تكرار الموصوف فى مثل زيد كاتب مع لزومه التكرار من اخذ الشئ فيه مفهوما او مصداقا ثم ان معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته ادراكا وتصورا بحيث لا يتصور عند تصوره الا شئ واحد لا شيئان وان انحل بالتعمل الى شئ وشئ كانحلال مثل مفهوم الحجر والشجر الى شئ له الحجرية والشجرية مع وضوح بساطته وبالجملة لا ينثلم بالانحلال العقلى لا ينثلم به بساطة المعنى ووحدته والى ذلك يرجع الفرق بين الحد والمحدود بالتفصيل والاجمال مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا ومفهوما

الثانى الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوما انه بمفهومه لا يابى عن الجرى على ما اتصف بالمبدأ ولا يعقل الحمل عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ فانه بمعناه يابى عن ذلك بل اذا قيس ونسب اليه كان غيره لا هو هو وانما يكون مصداق الحمل والجرى نحو من الاتحاد والهوهوية بين ذاتين والى هذا يرجع ما ذكره اهل المعقول فى الفرق بينهما من ان المشتق يكون لا بشرط اى يكون معناه بنفسه بحيث لا يابى من الاتحاد والحمل والمبدأ بشرط لا اى معناه بذاته يابى عن الاتحاد ويعقل عن الحمل وصاحب الفصول رحمه الله حيث توهم ان مرادهم من لا بشرط وبشرط لا هيهنا ما يرد على الماهية الواحدة من الاعتبارات الطارية عليها من ملاحظتها تارة مع عدم ملاحظة شئ معها واخرى مع ملاحظته حكم بعدم استقامة الفرق بذلك وجزم بامتناع حمل العلم والحركة على الذات وان اعتبرا لا بشرط وغفل عن ان المراد من لا بشرط عدم اباء المعنى بنفسه عن الجرى والحمل اذا اوخذ كما هو معنى الضارب فى ما يرادفه من سائر اللغات ومن بشرط لا اباؤه بذاته عن ذلك كما هو معنى الضرب فى مرادفه غاية ثم لا يخفى تحقق ملاك الحمل وهو الاتحاد من وجه والمغايرة من اخرى بين المشتق ومادته فى

المصنفة

المتضمنة للمبادئ فانه لا يعتبر معه من ملاحظة التركيب بين المتغايرين كذلك واعتبار كون المجموع منهما بما هو مجموع واحداً بل يكفي ملاحظة اتحادهما ذاتاً كما في
حمل الذاتيات واتحادهما وجوداً كما في حمل العرضيات كيف فلو كان الملحوظ في طرفي الموضوع اخذ المجموع من حيث المجموع واحداً لا ذات المجموع لما كان الحد التام
فيما اذا حمل على المحدود مساوياً للاجزاء اولزم زيادة جزء لاعتباره في الحد فقد وهو ملاحظة مجموعهما من حيث المجموع واحداً في طرفه مع بداهة لزوم مساواة
الحد والمحدود وهذا مضافاً الى وضوح ان الموضوع في القضايا التصديقيات وغيرها من القضايا ليس الا نفس معاني الفاظها ومن المعلوم انها ليس الا ذاتها لا مع لحاظ
اتحادهما وتركيبهما مع محمولاتها وبالجملة المعتبر في الحمل مع المغايرة من وجه الاتحاد ذاتاً كما في الحمل الاولي الذاتي او وجوداً كما في الحمل الشايع الصناعي والتركيب
الاعتباري لو لم يخل بالاتحاد المعتبر لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية لا دخل له في حصوله وتحققه فانقدح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام
وعليك بالتأمل التام في اطراف الكلام ففي كلامه مواقع للنظر يظهر بالتأمل وامعان النظر فتدبر **الثالث** لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ وما يجري عليه
المشتق مفهوماً وان لم يكن بينهما مغايرة عيناً وخارجاً فلا يصدق الموجود على الوجود المصدري حقيقة ويصدق كل على الوجودات العينية الخارجية بناء على
اصالة الوجود لعدم المغايرة المعتبرة فيه وتحققها فيهما ضرورة انه من المفاهيم وليست هي هيهنا كما لا يخفى ومن هنا ظهر انه يصدق العالم والقادر والرحيم الى
غير ذلك من صفات الكمال والجمال عليه تعالى ويكون على نحو الحقيقة على ما ذهب اليه اهل الحق من عينية صفاته تعالى ايضاً لكفاية المغايرة المعتبرة في الصدق على نحو
الحقيقة اي المغايرة المفهومية ضرورة ان مثل العلم ليس بمفهومه عين ذاته المقدسة بل بمصداقه وعينه الخارجي اي ليس في الخارج شيء بحذاء العلم غير ذاته تعالى
بخلاف غيره ومنه انقدح ما في الفصول من الالتزام بالنقل او التجوز في الفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحق من عينيتها لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق
وذلك لما عرفت من ان المغايرة المعتبرة بالاتفاق انما هي المغايرة بحسب المفهوم وهي متفق عليها فيه تعالى وانما الاتحاد والعينية في العين والخارج ثم انه بعد الاتفاق
على اعتبار المغايرة في صدق المشتق على الحقيقة كما عرفت دفع الخلاف في اعتبار قيام المبدأ في صدقه كذلك وعدم اعتباره وقد استدل من قال بعدم الاعتبار
بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والالم بالمضروب والمؤلم والتحقيق انه لا ينبغي ان يرتاب احد في انه لا بد في صدق المشتق على الذات وجريه
من التلبس بالمبدأ بنحو على اختلاف انحائه من القيام صدوراً او حلولاً او وقوعاً عليه او فيه او انتزاعه عنه مع اتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى على ما اشرنا اليه
آنفاً او مع عدم تحقق الا للمنتزع عنه كما في الاضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها الا بتحقق منشأ انتزاعها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء ويكون من
الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة ومن ذلك انقدح انه يكفي في صدق مفاهيم الصفات مثل العالم والعادل ونحوهما عليه تعالى حقيقة انتزاع مفهوم المبادي
عن ذاته المقدسة كما يكفي في ذلك صحة الانتزاع عما يصدق مثل المالك والاولى والواجب والممكن ونحوهما غاية الامر اتحاد المنتزع والمنتزع عنه في صفاته تعالى ذاتاً
بخلافه وذلك ان لم يوجب ولو بين صدقهما عليه تعالى فلم يكن بضائر قطعاً وعدم اطلاع العرف على مثل ذلك من الامور الخفية لا يضر بالصدق عرفاً على نحو الحقيقة
اذا كان لها مفهوم يصدق عليه حقيقة ولو بعد التأمل والتعمل عن العقل فان العرف انما يكون مرجعاً في خصوص تعيين المفاهيم لا تطبيقها على مصاديقها وبالجملة
ان الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره مثل العدل والعلم ونحوهما يكون بمفهوم واحد ومعنى فارد صادق عليهما لتحقق ما هو ملاك صدق المشتق من المغايرة
مفهوماً ونحو من التلبس والقيام عيناً فيهما اقصار ما يكون انه بنحو الاتحاد والعينية فيه تعالى وفي غيره بنحو الصدور او الحلول لا انه بالمعنى الذي يصدق به على
غيره صادق عليه تعالى فلا وجه لما التزم به صاحب الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليه من المعنى كما لا يخفى كيف ولو كانت بغير مفاهيمها
العامة جارية عليه تعالى كانت غير مفهوم المعنى والعجب انه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره وهو كما ترى لوضوح صدقها في حق الغير فقد انقدح بما
حققناه ما في الاستدلال من الجانبين وفي المحاكمة بين الطرفين من الخلل ثم بقي الكلام في ان التلبس بالمبدأ على انحائه حقيقة وبلا واسطة في العروض هل يعتبر
في صدق المشتق على المتلبس او يكفي التلبس مطلقاً ولو بهذه الواسطة من دون لزوم تجوز في الكلمة فانه غاية الامر كان التجوز في الاسناد الى غير ما هو له الظاهر هو الثاني
كما ان الاول ظاهر الفصول بل صريحه كان من باب الخلط بين التجوز في الاسناد والتجوز في الكلمة وهو هيهنا محل الكلام بين الاعلام والحمد لله تعالى وهو خير ختام



فائدة اذا علم التكليف بين اطراف محصورة فهل يجب موافقته قطعاً او لا يجب الا احتمالاً او لا يجب اصلاً وتحقيق ذلك يستدعي تقديم امور
احدها ان التكليف بعد ما لم يكن شيئاً مذكوراً يكون له مراتب من الثبوت الاولى ثبوته بمجرد ثبوت مقتضيه من دون انشائه وتعريفه وتشريعه **الثانية**
ثبوته به مع انشائه من دون تعلقه بعثاً وزجراً ككثير من الاحكام في صدر الاسلام لم يكن النبي صلى الله عليه وآله مأموراً بتبليغه واظهاره **الثالثة** ثبوته به مع تعلقه بالبعث
او الزجر من دون قيام الحجة عليه فلا يكون على مخالفته استحقاق ذم من العقلاء ولا عقوبة من المولى **الرابعة** ثبوته به مع قيامها عليه فيستحق على
مخالفته العقوبة وقد بسطنا الكلام في اشباهها فانفكاك الثالثة عن اللاحقة فيما علقناه جديداً على مباحث القطع والظن من رسائل شيخنا العلامة
اعلى الله مقامه ثانيها انه لا يخفى ان الحكم ما لم يصل الى المرتبة الثالثة غير مقتض لوجوب الاطاعة والموافقة عقلاً لكونه فاقداً في الاوليين لما به قوام الحكم و
حقيقته وروحه ويكون فيهما او في الاولى منهما داخلاً فيما سكت الله عليه رحمة منه على العباد كما روي عن امير المؤمنين عليه السلام ان الله حد حدوداً فلا تعتدوها
وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله عليكم فلو علم به تفصيلاً او اجمالاً لم يجب موافقته كما
يكون مخالفته موجباً للعقوبة ولا يكون هذا الامر من باب عدم كون الخطاب بمجرده تحريمياً او ايجابياً حقيقة وان كان بانشائه وهما ولا يخفى ان هذا لا ينافي

بوجوب اتباع القطع مطلقا بداهة ان اثار القطع بحسب اختلاف القطع اقتضاء مقتضية وجوب اتباع القطع انما هو بترتيب ما للقطع والمقطوع من الاثار والعلم بالحكم في كل مرتبة انما يوجب ترتيب ما له من الاثر في هذه المرتبة لا فيما له في جميع المراتب من الاثار ويتفاوت في الوضوح كالنار بل كالشمس في رابعتها

ثالثها ان الحكم الواقعي الذي لا ينافيه ما يخالفه من الاحكام الظاهرية المجعولة للجاهل به او بموضوعه حتى يمكن التوفيق بينه وبينها ما لم يبلغ المرتبة الثالثة واما معه فلا يكاد ان يصح جعل حكم على خلافه بداهة لزوم نقض الغرض ضرورة انه لا يصح مع البعث الفعلي على شيء مثلا ان يزجر عنه او يبيح تركه وقد فصلنا الكلام بالنقض والابرام في التعليقة الجديدة في مسألة امكان التعبد بالظن ومن اراد التفصيل فليراجعها ومنه انقدح صحة اباحة جميع الاطراف لو علم بثبوت التكليف اجمالا بينها فيما لم يصل الى المرتبة الثالثة فضلا عن اباحة بعضها لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الاجمالي المتقوم بالجهل بالحكم في كل واحد منها كما لا يخفى فعدم منافاته لما يخالفه من الحكم الواقعي في غير هذه المرتبة وعدم تاثير العلم في المنافاة بداهة بعد ما لم يكن بينهما منافاة في نفسها فانها ضرورية عدم تفاوتها بما عليه من المنافات وعدمها بسبب العلم بهما وعدمه في المرتبة الثالثة بينهما منافاة ولو لم يكن هناك علم ولا منافاة في غيرها مما لم يصل اليها فتدبر جيدا

رابعها ان العلم مطلقا ولو كان اجماليا اذا تعلق بالالزام المولوي في المرتبة الثالثة يوجب تنجزه بحيث يجب موافقته القطعية ان بعثا او زجرا مطلقا او الاحتمالية اذا كان بمقدار يمنع عن المخالفة القطعية او الاحتمالية اذا كان بمقدار يمنع عن المخالفة القطعية ولا يوجب ازيد من الموافقة الاحتمالية ضرورة استقلال العقل بلزوم الموافقة القطعية حسب اختلاف البعث وعدم كون الجهل فيه يجوز معه المخالفة القطعية كما كان في الشبهة البدوية وعدم امكان جعله عذرا في الشرع لما عرفت من لزوم نقض الغرض منه في هذه المرتبة وبالجملة مراجعة الوجدان يشهد بعدم جواز المخالفة القطعية مع القطع بالتكليف الفعلي والبعث فعلا نحو شيء او الزجر عن شيء كذلك ولو كان بين شيئين واما لزوم الموافقة القطعية او كفاية الاحتمالية فهو مما يختلف على حسب اختلاف مراتب البعث والزجر فلا يكون العلم الاجمالي بما هو كشف قاصرا عن الاقتضاء التاثير والتنجيز ولا بما هو جهل بالتفصيل قابلا للعذر عقلا ضرورة ان العقل لا يرى العبد معذورا في المخالفة مع العلم ببعث مولاه فعلا نحو شيء يكون بين الشيئين او زجره عنه كذلك ولا شرعا لما اشرنا اليه في الامر السابق من لزوم مناقضة الغرض من جعل حكم ظاهري يخالف الحكم الواقعي في المرتبة الثالثة فلا تغفل

خامسها انه من الواضح كما يكون اختلاف المكلفين في التكاليف الشرعية في المرتبة الاخيرة وعدم الاختلاف في الاولى والثانية وعدم تفاوتهم بحسبها علما وجهلا بها كذلك من الواضح ايضا الاختلاف فيها في المرتبة الثالثة كيف وقد عرفت انه لا يكاد ان يصح جعل حكم ظاهري على خلاف الحكم الواقعي الفعلي ومن المعلوم اختلاف المكلفين فيه حسب اختلاف الامارات والاصول التعبدية اصابة وخطاء هذا مع امكان وجود موانع اخر عن فعليتها بالنسبة الى بعض الانام كما كان في صدر الاسلام بالنسبة الى كثير من الاحكام فرب تكليف معلوم تفصيلا لا يجب امتثاله عقلا لعدم فعليته وان كان منا في غاية القلة بالنسبة الى الاحكام المتداولة للمتعارف من المكلفين في امثال زماننا ولكنه ليس كذلك فيما اذا علم اجمالا الا ان كثيرا ما لا يقطع بكونه فعليا لقيام احتمال ان يكون حال التكليف المعلوم بالاجمال بين الاطراف حال التكليف المجهول في موارد الامارات والاصول الشرعية فيكون حال تلك الاطراف حال هذه الموارد في الحكم ظاهرا بالترخيص حيث كانت مرتبة الحكم الظاهري فيها محفوظة ايضا مع عدم فعلية التكليف الذي يكون بينها المانعة عن الحكم على خلافه ظاهرا لما عرفت من المناقضة والمنافاة بينهما في هذه المرتبة

اذا عرفت هذه الجملة فنقول تحقيق المقام ان العلم بثبوت التكليف بين اطراف محصورة ان كان بثبوته فعلا بحيث يبعث فعلا نحو فعل الواجب بينها او ترك الحرام فلا محيص عن الموافقة القطعية او الاحتمالية على حسب اختلاف البعث كما عرفت في الامر الرابع فلا يجوز الاقتحام فيها على نحو يقطع بمخالفة المعلوم عقلا وبعبارة اخرى ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في الاكتفاء به في تنجز ما تعلق به من التكليف الفعلي بحيث يصح معه العقوبة على المخالفة من دون تفاوت بينهما في نظر العقل اصلا بسبب ما يكون بينهما من التفاوت كما لا يخفى على من راجع وجدانه حيث يرى منه الجزم بعدم تفاوت في استحقاق العقوبة على مخالفة بعث المولى نحو فرد من الخمر بين كونه معينا او مشتبها بين المايعين ولا يجوز ان يكون الجهل التفصيلي فيه عذرا شرعا لما عرفت من منافات الصرف الشرعي على خلاف المعلوم ومناقضة للغرض والحاصل انه لا يتفاوت الاجمال والتفصيل في تاثير العلم المتعلق على نحو العلية التامة بعد فرض اتحاد المعلوم فيهما بحسب هذه المرتبة الثالثة التي لا يبقى معها الا استحقاق العقوبة بتمام الجهة وعدمه لعدم تماميتها وان كان العلم متعلقا بثبوته بمجرد وجوده الانشائي من دون ان يكون بعثا فعليا لعدم تمامية علته بعد تمامية علة انشائه ولو لعدم استعداد المكلفين لتحميل مثل هذا التكليف عليهم لقرب عهدهم بالاسلام او لغير ذلك فلا يؤثر لزوم الموافقة مطلقا ولو احتمالا بل يجوز معه المخالفة القطعية لكنه لا لقصور في العلم الاجمالي عن افادة ذلك بل لقصور المعلوم فلو كان كذلك معلوما بالتفصيل لم يجب ايضا موافقته وذلك لعدم كون انشاء التحريم او الايجاب ايجابا او تحريما حقيقيين فعليين كما عرفت وموافقة الخطاب فيما ليس بعد بتحريم او ايجاب حقيقة غير واجبة بل الشبهة ولا انتباه ان كان العلم بثبوته في الجملة من دون احراز بلوغه الى المرتبة الثالثة مع احتماله فلا يجب معه الموافقة مطلقا عقلا لكنه ايضا لا لقصور فيه بل لاحتمال القصور في المعلوم وعدم بلوغه الى مرتبة يجب موافقته من دون قيام حجة عليه ضرورة ان الحجة عليه في مرتبة لا يكون حجة عليه في مرتبة اخرى كما لا يخفى وبدونه يكون العقاب على تقديره بلا وصول بيان كما هو الحال مع العلم التفصيلي واما شرعا فالظاهر وجوب الامتثال والموافقة معه في خصوص صورة التفصيل لا الاجمال لقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام الخ وقوله كل شيء حلال الخ والاشباه كلها على

هذا حرام بعينه او بمعلوم بالبينة وكذا حديثا الرفع والحجب فتحصل التامل فيه يفتح لك بناء على ثبوت المفهوم فيهما كما لا يخفى حيث انهما انما تدلان على فعلية حرمته لو عرف
حرمته تفصيلا والا لم يحجب عليه كذلك بناء على كون المراد من الحرمة المعلومة اما المعرفة هو الحرمة الواقعية لا الفعلية كما هو كذلك ويظهر وجهه بالتامل وعلى خلافه طرفي
الشبهة المحصورة كغيرها من الشبهات وذلك لان خبر كل شيء فيه حلال وحرام فلوضوح ظهوره في كون غاية الحكم بالحلية في المشتبه معرفة الحرام تفصيلا واما خبر
كل شيء حلال فالغاية فيه هي المعرفة التفصيلية ايضا ولو سلم ان قوله بعينه تاكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما افاده شيخنا العلامة قده مع ان المنع
فيه مجالا واسعا اذ لم يكن هيهنا مقام الاهتمام حيث لم يكن احتمال معرفة شيء يوهم الاشتباه فيه ليدفع بالتاكيد كما كان في مثل رأيت زيدا بعينه وهو واضح للمتأ
المتامل مع القريب كونه حالا عن الضمير الراجع الى الشيء فكان حالا لمجتنب كما هي حال بعينه في الخبر الاول كما لا يخفى وذلك لانه حيث كان بعمومه شاملا للاطراف
فلا جرم كانت الغاية هي خصوص ثاني المعرفة التفصيلية لاستلزام كونها مطلق المعرفة لعدم شموله للاطراف لاستلزامه للتناقض في المؤدى كما يظهر بأدنى تامل
ولا وجه لمنع شموله لها الا معارضة ظهوره وعمومه ظهور الغاية في شمولها للمعرفة الاجمالية فكما يدل على حلية كل واحد من المشتبهين كذلك يدل على حرمة المعلوم
اجمالا بينهما فلا يكون غير دال على حلية واحد منهما الا على حلية كل واحد منهما ولا على حرمة المعلوم بينهما ولا وجه لاصالة هذه المعارضة اذ لا يخفى ان ظهور الغاية لو كان
فانما هو بالاطلاق وهو لا يصلح ان يعارض ظهور العام بل كلام صرف وان من مقدماته ظهوره عدم البيان مع كون العام صالحا للبيان فلا وجه لرفع اليد
عن عمومه الا على نحو دائر لاستناد ظهوره المطلق الموقوف على عدم العموم وتخصيصه الموقوف على ظهوره والا لا يصلح قرينة على التخصيص فيكون بلا وجه ولا محالة
ان شمول الخبر للاطراف غير مستلزم لمحال اصلا وقد عرفت بخلاف عدم شموله فانه مستلزم له كما لا يخفى **ان قلت** سلمنا ظهور كلا الخبرين لكن لا بد من
التصرف فيهما عقلا للمنافاة الحكم بالحلية لجميع الاطراف لحرمة ما علم اجمالا بينهما من العنوان لكونه منها **قلت** قد عرفت بما حققنا فيما قدمنا من عدم
المنافاة بين الاحكام الفعلية مع عدم الاتحاد في المرتبة الثالثة ولم يجز فبلوغ حرمة ما علم بينها اليها بالحكم لاجل العموم بعد البلوغ **لا يقال** لا مجال
للتمسك بالعموم مع هذا الاحتمال لانه من باب التمسك به في الشبهة الموضوعية **لانا نقول** قد حقق في محله جواز التمسك به فيها فيما اذا كان التخصيص
عقليا فهو هيهنا كذلك كما لا يخفى وقد ظهر مما ذكرنا في خبر كل شيء حلال حال خبر والاشياء كلها على هذا واما سائر الاخبار فمحل القول فيها انها تدل
بعمومها على حلية الاطراف كسائر الشبهات فقط لو لم يكن لها مفهوم وعلى فعلية التكاليف المعلوم ايضا لو كان بناء على ان يكون المراد من منطوقها على هذا
التقدير ما هو المراد منها على التقدير الاول لكن بعبارة اخرى كان معناها المطابقي من حيث العموم والشمول واحدا على التقديرين وان اختلفا في الفعلية سلبا الا
عند الانتفاء وقد عرفت مفهوم فانه لا برهان يوجب المفهوم على نحو يلائم العموم لكن الظاهر ان لا يكون لها مفهوم كما يشهد بذلك ورودها في مقام الامتنان لعدم
ملائمة المفهوم له كما لا يخفى وبالجملة هذه الاخبار بعمومها او اطلاقها تعم الاطراف ولا وجه لتخصيصها بغيرها نعم عقلا يختص فيما اذا علم فعلية التكليف كما
في الشبهات البدوية فيما اذا علم اهتمام الشارع بحيث علم انه لو لم يوجب الاحتياط فيها لاقتحام لنقض غرضه لكنه كما عرفت يختص بما اذا علم ذلك وفي غيره
لا مانع عقلا ولا شرعا عن اتباع العموم **ان قلت** الجمع بينها وبين الاخبار الدالة على لزوم التوقف والاحتياط يقتضي تخصيصها بغير الاطراف من
الشبهات البدوية وحمل تلك الاخبار عليها **قلت** بل الجمع بينها يقتضي حمل تلك الاخبار على استحباب الاحتياط او مطلق رجحانه ارشادا او مع ما
ينشأ من استحبابها وايجابها مختلف بحسب اختلافها وذلك لكونها نصا في الاباحة والترخيص والوضع بخلافها فان غاية الامر فيها ظهورها في لزوم
الاحتياط فيحمل على الاستحباب او الارشاد بقرينتها **ان قلت** التعليل في بعضها بقوله عم فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة يأبى
عن هذا الحمل **قلت** نعم لكنه يمنع عن العموم لجميع الشبهات بل يوجب التخصيص بما يجري فيه التكليف لو كان مع قطع النظر عن هذا الخبر كي يصح التعليل
بذلك كما لا يخفى فلا يعم محل الكلام من الاطراف **ان قلت** ليس هذا التوفيق اولى من التوفيق الاول **قلت** وجه الاولوية هو عدم تفاوت عمومات
الطائفتين فيما يعمها من انواع الشبهات بحسب ظهوره اللفظي كي يصح التوفيق بينهما عرفا بتخصيص كل طائفة بنوع منها واما التفاوت بينها بحسب الاعتبار
لا اشدية مناسبة حكم كل بنوع فليس من الاعتبار ما لم يساعد عليه العرف لانه المدار في الجمع المقبول بين الاخبار وكيف يساعدون عليه مع عدم التفاوت
الغالب الى هذه التفاوت هذا مع ان في بعض اخبار الاحتياط من القرينة على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظها ثم انه ظهر بما حققنا من اختلاف حكم الاطراف
لاختلاف ما علم بينها من التكليف في المرتبة انه لا تعارض بين الاخبار الواردة في موارد مختلفة من الشبهة المحصورة على اختلافها في الحكم بالاباحة والمنع كما
لا يخفى بل يكون ما يبيح منها دليلا على ان حرمة الاطراف في هذا المورد وعدم فعلية التكاليف المعلوم بينها الا بهذا العلم ولا قبله كما هو قضية العمومات والمانع عن
الاقتحام منها بادلة الاطلاق ان المورد من جملة ما خصصت العمومات عقلا مما يكون التكاليف المعلوم بينها فعليا فلا حاجة الى التكلف بالتصرف والحمل على خلاف الظاهر
في احدهما بما لا يخلو عن التعسف كما فعله شيخنا العلامة حيث حمل الحرام في قول الامام ع في موثقة سماعة ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من
بعينه فيه الحامل كما لو تولنا على ما ادعى في جملة اخبار من حلية الربا الذي اخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط مع ان هذه الاخبار بالنسبة الى خصوص
الحرام الربوي مثل هذا الخبر بالنسبة الى ما يعد من اقسام المال الحرام فان جاز الاخذ بموجبها فيه جاز الاخذ بموجبه فيها من دون حاجة الى التصرف فيه بارجاعه
اليها كما لا يخفى ثم انه ظهر بما قدمناه ان التكليف المعلوم بالاجمال ان كان فعليا بحيث لعلو غرض المولى فعلا بالمكلف به لا يجوز الاذن في بعض الاطراف ولو

بينهما ثم

التنبيه الاول

التنبيه الثاني

التنبيه الثالث

التنبيه الرابع

بجعل بعضها بدلا عنها للزوم نقض الغرض في صورة المخالفة وان لم يكن فعليا بهذه المثابة بل بحيث لا يرضى بمخالفته القطعية ويقنع بموافقته الاحتمالية يجوز الاذن في الاقتحام في بعض الاطراف ولو لم يجعل البعض بدلا فانه لا اذن فيه بحيث لا تناقض الغرض على هذا الفرض فلا محيص عن جعل بعض الاطراف بدلا عن المكلف به لا يوجب صحة الاذن في الاقتحام فيما عداه مطلقا اما العجز عنه في نفسه او لعدم تصحيحه به فافهم وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا فرق فيما ذكرناه في المقام بين الواجب والحرام ولا بين ان يكون الشبهة موضوعية كان منشأ الاشتباه الاختلاط في الخارج او حكمية كان منشأه فقد النص او اجماله او عدم دليل على التعيين او تعارض النصين على ما هو المقرر في باب التعادل والتراجيح ولا بين ان يكون التكليف المعلوم هو خصوص الايجاب او التحريم المردد بين الاطراف او مطلق الالزام كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيئين ولا بين ان يكون الطرفان مندرجين تحت عنوان واحد او عنوانين والوجه في ذلك كله هو استقلال العقل بلزوم الموافقة على التفصيل المتقدم مع احراز البعث والزجر فعلا او عدم تفاوت معه فيهما واستقلاله بعدم لزومهما وشمول الاخبار الدالة على اباحة المشتبهات للاطراف بلا مانع عقلا ولا شرعا حيثما عرفت **الثاني** وجوب الاجتناب او الارتكاب في الاطراف انما هو عقلي من باب المقدمة لما يجب عقلا من الموافقة القطعية فلا يترتب على موافقته الا حصول الموافقة القطعية الموجبة لرفع العقاب عقلا وللثواب اذا كان الاجتناب او الارتكاب بداعي امتثال التكليف المعلوم وعلى مخالفته في تمام الاطراف المخالفة القطعية الموجبة للعقاب وفي بعضها المخالفة الاحتمالية الموجبة للعقاب عصيانا للتكليف لو صادفها وتجريا لو لم يصادفها بناء على انه يوجب لحسبما حققناه في محله **ان قلت** يجعل كل واحد من الاطراف فيما كان من مظنون الضرر اي العقوبة يجب الاحتراز عنه شرعا او يوجب عدمه العقوبة عقلا ولو لم يصادف المخالفة **قلت** هذا في مظنون الضرر الدنيوي ممكن بان يكون الظن به تمام الموضوع وموجبا للحرمة واقعا ولو لم يكن هناك ضرر واقعا فيما اذا كان الظن اليه طريقيا عقلا او شرعا والا لم يكن العقوبة على عدم الاحتراز عنه الا من باب التجري على ما هو التحقيق من عدم ترتب العقاب على مخالفة التكليف الظاهري واما مظنون الضرر الاخروي كمقطوعه غير صالح للحكم المولوي الشرعي لعدم مناطه وملاكه اذ البعد والعقوبة والقرب والمثوبة فيهما يكون بدون الامر والنهي ومعه لا يكاد يكون مناطا لهما كما حقق في محله **ان قلت** استدلال العدلية على وجوب الشكر من احتمال الضرر في تركه وجعلهم ثمرة وجوبه استحقاق العقوبة على تركه لمن بلغته دعوة نبي زمانه شهادة بينة على ترتب العقاب على ارتكاب محتمل الضرر ولو لم يصادف العقاب **قلت** لا شهادة فيه اصلا لا استحقاق العقوبة على ترك الشكر الواجب عليه بكيفية خاصة التي بها دانها النبي صلى الله عليه وآله مع تجريه عليه ببلوغ الدعوة وعدم نظره في معجزته على تقدير صحة صدقه وعلى تجريه بترك النظر على تقدير كذبه فهو على اي حال وان كان يستحق العقوبة الا انه ليس على الاقتحام في محتمل الضرر بما هو كذلك بل لانه عصيان حقيقي على احد التقديرين كما هو المفروض في كلماتهم وتجري على الاخر ولا يخفى انه يكفي في صحة العقوبة على ترك الشكر الواجب عليه واقعا احتمال وجوبه ببلوغ دعوة النبي صلى الله عليه وآله اليه وترك الفحص والنظر لاستقلال العقل بصحتها وعدم قبحها معه فيكون العقاب عليه بالحجة والبيان اذ لا نعني بهما الا ما يصح معه العقاب من غير تفاوت معه في ذلك بين القول بلزوم دفع الضرر المظنون او عدم لزومه ضرورة انه لا مدخلية للحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل وعدمه في انشاء الاحتمال وعدمه ولا منشأ لاحتماله في المقام الا استقلال العقل بصحة العقوبة على مخالفة الواجب معه لا حاجة في الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الشكر الى حكم قاعدة دفع الضرر المظنون اصلا كما لا يخفى فتدبر جيدا وفيما ذكرنا ظهر ما فيما افاده شيخنا العلامة قدس سره في المقام في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة المحصورة فراجع وتامل **الثالث** انه قد عرفت مما قدمناه انه لا بد في تنجز التكليف المعلوم بالاجمال ان يكون فعليا بحيث لو انكشف الحال وارتفع الاجمال في اي طرف تعلق كان فعلا يبعث نحوه المولى ويحرك اليه ولا يكاد ان يكون ذلك الا اذا كان تمام الاطراف في محل الابتلاء اذ بدونه لا يكاد يتحقق البعث والزجر في نفس المولى فعلا ضرورة ان انشاء التكليف بالخطاب العام على نحو القانون انما يكون بعثا او زجرا بالنسبة الى المكلف به فيما يصح ان يقع داعيا اليه وباعثا نحوه على المتعارف وما كان خارجا منه عن محل الابتلاء عادة لا يكاد ان يكون النهي بذلك الخطاب العام زاجرا للمكلف عنه بداهة ان الاجتناب عن وطي جارية يكون في حرم السلطان لا يكون بزاجر به النهي عن الزنا فانشاء النهي عنه مطلقا وان صح من غير تعلق بالابتلاء الا انه لا يكون زاجرا فعلا الا عما يكون في محل الابتلاء فما لم يكن في البين نهي فعلي لم يكن التكليف فعليا ولو كان التحريم او الايجاب انشاء بالخطاب بالجملة خطاب اجتنب عن الخمر مثلا وان كان يعم جميع افراده من غير اختصاص له بما يكون في محل الابتلاء كما يشهد بذلك ملاحظة صحة عموم الخطابات الناهية من غير تقييد لها بصورة الابتلاء بلا اشكال الا انه لا يكون تحريما وزجرا فعلا الا عما يكون منها في مورد الابتلاء والسر في ذلك انه ليس مفاد الخطاب الا التحريم او الايجاب الانشائيين كما حققنا في بعض الفوائد السابقة ويكفي في ذلك مجرد المقتضي للتحريم والايجاب الحقيقيين وان لم يكن العلة التامة لهما بعد في البين لعدم الابتلاء او لجهة اخرى كما لا يخفى على من له ادنى دراية ومن هنا ظهر انه لو شك في حصول ما يعتبر في صحة البعث الفعلي من الابتلاء كان المرجع هو اصالة البراءة لا اطلاق الخطاب لا بهيئته ولا بمادته نفسها ولا بمتعلقها الا انه لا يوجب تضييقا للمادة اصلا لوضوح حرمة شرب الخمر الخارج عن محل الابتلاء ايضا كما لا يخفى ولا تضييقا لما هو مفاد اطلاق الهيئة من التحريم الانشائي المطلق الغير المختص بصورة الابتلاء وان كان التحريم الفعلي مختصا بها لما عرفت من انه مرتبة اخرى من التكليف غير مفاد الهيئة وان كان لانشائه بالصيغة دخل في حصولها فاذا لم يكن اعتبار الابتلاء موجبا لتضييق دائرة مفاد الخطاب بهيئته ومادته ومتعلقه فكيف يرجع في دفع ما شك في اعتباره الى اطلاقه الشامل في المقام فانه فرع الاقدام للاعلام **الرابع** انه قد عرفت ان وجوب الاجتناب عن كل واحد من اطراف الحرام انما هو من باب المقدمة العلمية للاجتناب عنه ولا يخفى انه لا يقتضي ترتيب اثر من الآثار الشرعية للحرام عليها فلا يوجب ارتكاب احد اطراف الخمر حدا

٢٧٤ وان كان يوجب عقابا لو كان خمرا واقعا بل لو طلقنا ابنا على استحقاق المتجري للعقاب ولا نجاسة فايلاقيه بناء على نجاستها ولو قلنا بان نجاسة الملاقي للنجس
انما جاء من قبل وجوب الاجتناب من النجس وان الدليل الدال على اجتناب النجاسات دل على اجتناب ملاقيها فذلك لعدم احراز الملاقات له بملاقات طرفه مع استصحاب
عدمها اليه دليل وجوب الاجتناب على نجاسة ولا عبرة بالتوهم دلالة ما دل على وجوب التوقف عن الشبهات من الاخبار على نجاسة صح ملاقي ما اشتبه بالنجس في
الشبهة المحصورة فان عدم دلالتها على ذلك اوضح من ان يخفى وانما هو من خواص الخطاب الدال على الاجتناب عن خصوص عنوان النجس ونحوه لو سلم فيه لا عن كل عنوان
واما وجوب الاجتناب عنه كالملاقي ففيه تفصيل يتوقف بيانه على تمهيد مقدمة فهي ان ملاقي النجس مثلا يكون فردا من افراد النجاسات فتكون نسبة لزوم الاجتناب
عن النجس اليه نسبته الى ساير الافراد سواء كان دليل نجاسته وقيل هو نجاسة الملاقي او دليلا اخر كما لا يخفى فكما لا دخل في موافقة خطاب الاجتناب عن النجاسات
وتحالفه فرد منها الاجتناب عن فرد اخر وعدمه اصلا كان الحال في الملاقي والملاقى كما لا يخفى فتعدد وفق الخطاب بالاجتناب عن كل وان خولف في الاخر
الحاصل ان الملاقات من اسباب حصول النجاسة كساير اسبابها وتبعية نجاسة الملاقي في الاستفادة لنجاسة الملاقى لا يقتضي تبعيتها لها في الموافقة بحيث كان
الاجتناب عنهما موافقة واحدة لوجوب الاجتناب عن الملاقى كما ان تبعية نجاسته لنجاسة خارجا غير مقتضية لذلك كما لا يخفى ثم انه لما كان ملاك لزوم الاجتناب
عن كل واحد من الاطراف انما هو مقدمة لتحصيل القطع بتحقق موافقة الخطاب بالاجتناب عن فرد تنجز التكليف بالاجتناب عنه بسبب العلم بوجوده بينهما كان
لزوم الاجتناب وجودا وعدما يدور مداره فانما يجب الاجتناب عن طرف كان الاجتناب عنه مقدمة للقطع بالموافقة للتكليف المنجز لا عن كل ما وقع طرفا اذا عرفت
ذلك فاعلم ان لكل واحد من الملاقي والملاقى حالات يختلف لاجلها الحكم بوجوب الاجتناب عن كل منهما او عن الاول دون الثاني او بالعكس او بعدم الاجتناب
فذلك لان الملاقات اما ان يكون بعد العلم الاجمالي بالنجس في الاطراف المبتلى بها فعلا فلا يجب الاجتناب عما يلاقي بعضها لعدم احراز نجاسته وهو واضح وعدم
كون الاجتناب عنه مقدمة للقطع بالاجتناب عن النجس الذي علم اجمالا بينها وتنجز بسبب خطاب وجوب الاجتناب عن النجس ضرورة انه لا دخل لاجتنابه ولو
علم بنجاسته بسبب ملاقاته تمام الاطراف في الاجتناب عن النجس المعلوم فيمكن موافقة الخطاب في المعلوم بالاجمال ولو علم بمخالفته فيه كما عرفت في المقدمة ولا يكون
ضمه الى ساير الافراد محدثا للعلم بفرد اخر بالنجس كي يجب الاجتناب عنه مقدمة للقطع بوجوب الاجتناب عن هذا الفرد وان علم اجمالا ايضا بنجاسته او نجاسة
احدهما الا انه لم يعلم بسبب ضمه اليها بنجس اخر بينهما وان احتمل واتحادهما وافعلت الطهارة والنجاسة لا يحدث مع احتمال اتحادهما في كون الاجتناب عن احدهما مقدمة للقطع
بالموافقة للتكليف المنجز دون الاخر وقد عرفت انه الملاك في وجوب الاجتناب فيكون اصالة الطهارة والحلية في الملاقي خاليا عن المانع فيحكم عليه بهما واما
ان يكون بعد العلم الاجمالي في اطراف لا يكون تمامها مبتلى بها فان كان غير المبتلى به غير الملاقى منها فلا يجب الاجتناب عنه ولا عن ملاقيه وهو واضح وان كان
هو الملاقى فيجب الاجتناب عن ملاقيه لا عنه وهو واضح وان كان هو الملاقي فيجب الاجتناب عن ملاقيه لا عنه ولو بعد الابتلاء به اما وجوب الاجتناب عنه فلكون
اجتنابه مقدمة علمية للاجتناب عما علم من فرد النجس بينه وطرف الملاقي كما لا يخفى واما عدم الاجتناب عن الطرف الملاقي بعد الابتلاء فلعدم كون اجتنابه
مقدمة علمية للاجتناب عما تنجز التكليف بالاجتناب بسبب العلم به اجمالا بين الملاقي وطرف الملاقى مع فعلية الابتلاء بهما ولم يحدث ضمه الى طرفه علما بحدوث
فرد اخر من النجس لاحتمال ان يكون النجس هو الطرف دونه فيكون حال الملاقي في هذه الصورة بعينه حال الملاقي في الصورة الاولى كما لا يخفى **ان قلت**
العلم الاجمالي بوجود النجس بينه وبين طرفه في هذه الصورة كان من الاول فهو مقتضي لتنجز وجوب الاجتناب عنه فعلا بشرط الابتلاء فاذا حصل الشرط فهو تمام المقتضي
اثره ضرورة الا لزم انفكاك العلة التامة عن معلولها او عدم كون العلم بوجود النجس المبتلى به علة تامة وهو خلافه **قلت** العلم بوجود النجس المبتلى به
البين انما يوجب تنجز وجوب الاجتناب عنه ولذا لم يكن العلم به بين اطراف يجب الاجتناب عن بعضها شرعا او عقلا ولو من باب المقدمة العلمية لموافقة
التكليف المعلوم بينه وطرف اخر كما في هذه الصورة والا فلا علم بتكليف اخر بين هذه الاطراف غير ما علم من قبل بين بعضها وطرف كي يتنجز به فيجب مراعاته الا ان
عن طرفيه مقدمة للقطع بموافقته فهي الصورة لا مقتضي لتنجزه اصلا فضلا عن العلة التامة وغير ما تنجز منه من قبل فالحاصل ان التكليف بالاجتناب عن النجس
الواقعي المردد بين الملاقي وطرفه قبل الابتلاء بالملاقي منجز يجب الاجتناب عن طرفيه مقدمة وبعد الابتلاء به لم يعلم بتكليف اخر بالاجتناب كي يجب الاجتناب
عن الملاقي ايضا مقدمة له **ان قلت** نعم انما يتم لو لم يكن الملاقي تبعا للملاقى وفرعا له في النجاسة فمع الابتلاء به فعلا يكون النظر اليه لا الى ما هو
من تبعه **قلت** وقد عرفت ان ملاقي النجس من افراد النجاسات مثله وتكليف وجوب الاجتناب عن النجس يعمه كسائرها وان التبعية بحسب الوجود الخارجي
لا يقتضي التبعية في مقام تنجز التكليف بالاجتناب الا كان ينبغي عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن النجس بين الملاقي وطرف الملاقى وتعلقه بالابتلاء به ايضا مثل
حينئذ هذا اذا لم يوجب ضم الملاقي الى طرفه بعد الابتلاء موجبا للعلم بتكليف اخر والا فيجب الاجتناب عنه بعد الابتلاء ايضا للقطع بموافقته كما اذا علم بكونه احد
من الملاقي وطرفه خمرا ضرورة انه بعد الابتلاء يعلم بتعلق خطاب اجتنب عن الخمر بينهما فيجب الاجتناب عنه مقدمة علمية للاجتناب عنهما كما لا يخفى غاية
الامر يكون الاجتناب عن طرفه مقدمة لتكليفين تعلقا بتكليف واحد ان لم نقل بكفاية الحجة على تكليف فيما على التكليف ولو من جهة اخرى والا فيجب الاجتناب
عنه من جهة تكليف الاجتناب عن النجس بقية فاتهم واما ان يكون الملاقات قبل العلم الاجمالي بوجود النجس بين الملاقي وطرفه فيجب الاجتناب عن كل واحد
الملاقي والملاقى وطرفه وذلك للعلم بتعلق خطاب الاجتناب اما بالملاقي وملاقيه واما بطرفه فانه يعلم اما بنجاسة هذين لو لذلك وتبعية الملاقي لما يلاقيه

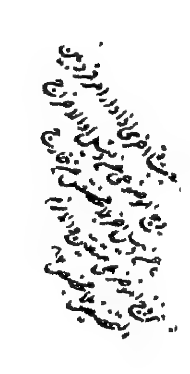


في النجاسة خارجا لا يقتضي تنجز التكليف بالاجتناب عن خصوص الثلاثة وطرفه كما لا يخفى لما عرفت من استقلال العقل في مقام الخطاب بالاجتناب مرتبة تنجزه فاذا علم اجمالا بوقوع قطرة من البول في هذا الاناء او ذاك مع العلم بملاقاة اناء اخر مع احدهما بعد وقوعها فقد علم بتعلق الخطاب فعلا اما بهذا او بهذين فيجب الاجتناب عن الثلاثة مقدمة لما تنجز من الخطاب بالاجتناب بينها وبالجملة لابد من ملاحظة ان الاجتناب عن اية ما يكون مقدمة لموافقة ما تنجز من الخطاب المعلوم بالاجمال فيجب فيه وعن اية ما لا يكون فالاصل فيه محكم كما اذا لم يكن في البين علم فتدبر في المقام فانه دقيق ربما يخفى على الاعلام **الخامس** ان الاضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف على التعيين او الاجتناب يوجب عدم تنجز التكليف المعلوم بينها على الاجمال لاحتمال ان يكون المضطر الى فعله او تركه هو الواجب او الحرام ومعه لا علم بالتكليف الفعلي اصلا وهو ملاك التنجز ولزوم الاجتناب او الارتكاب كما لا يخفى من دون تفاوت في ذلك بين طروّه قبل العلم وبعده لما عرفت ان العلم به معه على كل حال فمجرد ثبوت التنجز في حال الاختيار بسبب ثبوت ما ذكر فيه لا يقتضي بقاءه فيما لو طرء بعد الاضطرار لعدم بقاء الملاك ح وعدم اقتضائه في حال الاختيار الا التنجز بهذا المقدار والشك في التكليف الفعلي في غير هذا الحال من اول الامر بداهة اختلافه باختلاف الاحوال ولا يقاس ذلك على فقد بعض الاطراف كلية فان لزوم الاجتناب او الارتكاب معه ليس الا خروجا عن عهدة خصوص ما تنجز عليه قطعا ابتداء فلا علم به ولا على الاجمال لاحتمال بقائه بعينه في تعيين ما لا انتفاء لها دخل في فعلية تكليفه فليس لزوم الاجتناب والارتكاب معه الا من ذلك المقدار من الاشتغال بخلاف فرض طرو الاضطرار بعده اذ لا مقتضى لتنجز التكليف فيه ابتداء الا بمقدار حال الاختيار والحاصل انه لابد من الخروج عن عهدة التكليف بمقدار علم به لتحصيل القطع بالخروج بعد القطع بشغل الذمة او القضية ولا يخفى على المتأمل ان طرو الفقد على بعض الاطراف بما يوجب الشك في سقوط خصوص ما تنجز عليه فيجب الاجتناب عن الباقي او ارتكابه تحصيلا للقطع بالفراغ قضية للقطع بالاشتغال قبل حال الاضطرار او الى بعض الاطراف وهذا بخلاف فرض الاضطرار فان العلم معه لا يقتضي الا التنجز بمقدار الاختيار لاستقلال العقل باشتراط فعلية التكليف بالاختيار ودورانها مداره حدوثا وبقاء فكما لا يضر الاضطرار السابق لا يجدي السابق من الاختيار فيما يعتبر في فعليته بل اصله يعتبر في بقائه ومما ذكرنا ظهر انه لا وجه للتفصيل بين طرو الاضطرار بعد العلم وعدمه كما صار اليه شيخنا العلامة قدس سره مستدلا لوجوب الاجتناب عن الباقي في صورة الطرو بعده بقوله لان الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات وذلك لما عرفت من عدم وجوب الاجتناب فعلا عن الحرام الواقعي لاحتمال ان يكون المحرم هو المضطر اليه وكونه واجب الاجتناب فعلا قبل طرو الاضطرار لا يقتضي كونه كذلك بعده ومعه لا مقتضي لوجوب الامتثال في هذا الحال كما لم يكن فيما اذا طرء قبله ومعه لو قام دليل على وجوب الموافقة في سائر الاطراف كان من قبيل الدليل على وجوب الاجتناب في الشبهة البدوية فتدبر جيدا واما الاضطرار الى احد الاطراف لا على التعيين فكذلك يمنع عن فعلية التكليف المعلوم بينها مط بداهة منافاة الترخيص الشرعي فيها تخييرا مع ثبوت التكليف الفعلي بينها كذلك فما دل على وجوب الامتثال انما هو وجوب الاجتناب او الارتكاب فعلا بعد تنجزه بثبوت الخطاب كما قدمنا تحقيقه غير مرة فلزوم الموافقة فيما عداه يحتاج الى دليل من خارج ولا يكفي فيه مجرد العلم بثبوت الخطاب ومن هنا ظهر انه لا يرد اشكال اورده شيخنا العلامة قدس سره على اهل الاستدلال بدليل الانسداد فيما اوردوا على القول بالرجوع في غير موارد الظن الى الاصول الجارية فيها من الاحتياط وان العقل الحاكم بوجوب الاحتياط في جميع الاطراف لو لا ترخيص الشارع في المخالفة في بعضها لا يحكم بوجوبه فيما عدا موارد الترخيص منها ومعه لا يستلزم الترخيص فيها بعض الاحتياط في بعضها شرعا جعل بعضها الاخر بدلا في امتثال التكليف بالواقع اصلا بل لابد فيه من التماس دليل اخر من قبيل ما يطلع على حقيقة الحال ان شاء الله **السادس** انه لا يخفى ان مجرد كون الاطراف تدريجية الحصول لا يمنع عن تنجز التكليف المعلوم بينها اذا كان التكليف بالواقع بينها واجدا لجميع ما يعتبر في فعليته كما اذا علم مثلا بوجوب وطي امرأة او حرمته في احد اليومين بالنذر ونحوه بداهة تعلق التكاليف الفعلية والنجز بالنسبة نحو الوطي وتركه مجرد الانفراد بحيث لو كان محتاجا الى تهيئة مقدمات لوجب تحصيلها ولو قبل زمان المطلوب لكنه ليس على هذا المنوال مثاله ما اذا علم بحيض امرأته في هذا الشهر كما اذا كانت مضطربة بان نسيت وقتها او غير ذات عادة بحسب الوقت وان كانت ذات عادة عددا فانه يشابهه مما لا يعلم ثبوت التكليف فيه بعد لتوقفه على تحقق موضوعه بداهة انه لا تكليف فعلا في المثال ما لم يصر الزوجة حائضا فليس قبل الحيض هناك تكليف في الزام فعلي بحيث لو كان موافقته موقوفة على شيء غير حاصل يجب تحصيله لو قدر عليه ولو قبل زمانه بخلاف مثال النذر وشبهه مما يصح مثل الربوا فانها تكليف يعم الكل من يبتلى بالتجارة **فائدة** التعارض وان كان هو تنافي الدليلين بحسب المدلول للتناقض او التضاد بين المدلولين والعلم بعدم ثبوت احدهما اجمالا الا انه تعتبر فيه مع ذلك عدم حكومة احد الدليلين على الاخر وضابطها على ما افاده شيخنا العلامة قده ان يكون احدهما بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الاخر رافعا للحكم الثابت بعض افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله ولا يخفى ان مرامه نفع مقام على ما يؤدي اليه كلامه بظهوره ولم يكن يصح بحيث يكون متعرضا احدهما لحال الاخر ورفع حكمه عن بعض افراد موضوعه بالنظر اليه بما هو دليل حاك من حكم تمام الافراد مبينا ان ذلك منه ليس بمراد لا مجرد بيان المراد ولزوم رفع اليد عن عموم حكمه في بعض تلك الافراد ولو كان ذلك التمييز بمدلوله اللفظي وذلك ضرورة ان مجرد تعرض احد الدليلين لمدلول الاخر انما هو بمدلوله لا يرفع المنافاة بينهما ولا يوجب ان يعامل معهما معاملة الشارح والمشروح بل لابد من ملاحظة احكام التعارض من التخيير او تقديم الراجح على المرجوح وذلك لان التعارض لذلك ثابت لكل واحد منهما كما هو الشأن في كل متنافيين في المدلول غاية الامر ان احدهما بمنطوقه ومدلوله المطابقي

التنبيه السادس

على الفرض وتقى الاخر بتهوّه وهو لازم معنا صورة المدلالة بين اثبات الشى ونفى ما لا يجامعه فى الثبوت انا او عقلا وبمجرد التنافى فى الدلالة لا يوجب تقديما
تعبّدا او شرعا العدم صيرورة احدهما بالنسبة الى الاخر غيرها بمنزلة العلى والتشابه بل ولا ترجيح ما لم يوجب شيئ وان كان الجمع بينهما دينا يوجبه كما اذا كان
مجموعهما على تقدير انضمامهما وصدورهما معا عن متكلم واحد او كالواحد ظاهرا فى ذلك كما هو قضية قاعدة الجمع بين كل كلامين متنافيين بل غير متنافيين
كان لهما على تقدير الانضمام ظهور على خلاف ظهور كل واحد منهما او احدهما وسيجيئ ان شاء الله شرح ذلك فى فائدة وبالجملة ما لم يكن لاحد الدليلين نظر الى
الاخر بحيث يكون مفاده المراد عن عمومه او اطلاقه لم يكن اقوى منه دلالة او سندا كما هى ثمرة الحكومة ولا يكاد ان يكون له ذلك بمجرد دلالته لفظا على نفى حكم الآخر
عن بعض افراد الموضوع واقعا الا بما هو مفاده وقد لوله كى يكون متعرضا لحال ما هو دليل فيصير تفسيرا له فيعامل معاملته والا كان للاخر ايضا دلالة كذلك
غاية الامر عقلا من باب استلزام اثبات احد المتنافيين لنفى الاخر ولا تفاوت بين انحاء الدلالات فى ذلك عرفا فاذا عرفت فيشكل تقديم الطرق والامارات على
الاصول التعبدية فان وجه التقديم على ما افاده شيخنا العلامة قده وصار الان من المسلمات هو حكومتها عليها قال قده فى تقريب الحكومة فيما اذا جعل الشارع للشئ
المحتمل الحل والحرمة حكما شرعيا اعنى الحل ثم جاء الامارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى انه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال
حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعى كان يترتب عليه لولا هذه الامارة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات
بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الاحكام الشرعية المجعولة للمجهول انتهى كلامه رفع مقامه وقد عرفت ان مجرد دلالة احد الدليلين على انتفاء مدلول الاخر
لا يوجب حكومته ما لم يكن له نظر اليه بما هو دليل عليه ودليل الامارة وان دل على عدم الاعتناء باحتمال المخالفة مؤديها ولا معنى له الا عدم ترتب ما للاحتمال
من الاحكام عقلا او شرعا الا انه من دون تعرض ونظر الى دلالتها وبلحاظه لا يرتفع غائلة توهم المعارضة بينه وبينها اذ كل شئ حلال مثلا يدل ايضا على انتفاء
غير الحلية من الاحكام بداهة دلالة دليل ثبوت الشئ على انتفاء ما ينافيه فالتحقيق فى وجه التقديم حسبما يقتضيه النظر الدقيق ان يقال انما هو لورودها عليها
بانتفاء موضوعها حقيقة فى مورد قيام امارة على خلافها او وفاقها وذلك لان الموضوع فى اصالة الاباحة انما هو محتمل الحلية والحرمة بحيث لم يكن حرمته
معلومة بوجه من الوجوه والموضوع فى استصحابها نقض اليقين بها بالشك فى ارتفاعها ومن المعلوم ان ما قام الخبر المعتبر على حرمته يكون معلوم الحرمة بوجه
فخرج عن موضوع المغيى ويدخل فى الغاية حقيقة كما لا يكون حقيقة معه نقض اليقين بالشك بل باليقين بحرمته وارتفاع اباحته ظاهرا الا انه
لو انعكس الامر وعمل بدليل الاصل كذلك لا يبقى مجال للحكم بدليلية الخبر لعدم حجيته فى صورة القطع بحكم الواقعة وبالجملة قضية اعتبار كل هو القطع بحكم المسألة
ظاهرا ومعه لا يبقى مجال للاخر فلا يرتفع غائلة التعارض من البين لانا نقول لا مجال للانعكاس لاستلزامه التخصيص بلا مخصص الا على وجه محال وذلك لان ما
قام الخبر المعتبر على حرمته يعمه دليل الاعتبار لكونه من افراد موضوعه بلا توقف على شئ ولا انتظار ولا يكاد ان يعمه كل شئ لك حلال الا اذا خصص به اذ بدونه يكون
معروف الحرمة خارجا عن تحت مسنده خارجا عن تحت غايته وتخصيص دليل اعتبار الخبر بدليل الاصل دائر لتوقفه على عموم دليل الاصل الذى لما قام الخبر على حرمته
الموقوف على عدم شمول دليل الاعتبار لهذا الخبر وهو يتوقف على تخصيصه بدليل الاصل ومن المعلوم عدم جواز رفع اليد عن اصالة العموم بلا مخصص فى
ذلك حال كل فرد يتوقف فرديته لموضوع دليل على خروجه عن تحت حكم دليل اخر يكون من افراد موضوعه من دون مخصص فى البين من خارج فانه لا محيص عن بقائه
تحت حكمه عملا باصالة العموم ولعدم جواز تخالفها بلا مخصص وما قام الخبر على حرمته كذلك حيث انه لا ريب فى كونه من افراد موضوع دليل الاعتبار واما كونه من
افراد اصالة الاباحة او استصحابها فيتوقف على خروجه عن تحت حكمه وتخصيص عمومه فان عنوان موضوعهما مشكوك الحرمة وهو بدونه متيقن الحرمة حقيقة فلا
يعمه دليلهما جزما ولا ضير فى كونه كذلك ظاهرا لا يعتبر فى دليل الاصل ولا دليل الاستصحاب كونهما معينين باليقين واقعا بل باليقين بها مطلقا كى لا يكون مشكوك الحلية
ولا نقض اليقين بها بمجرد الشك فيها ولا وجه لدعوى انسباق الحرمة الواقعية من الاطلاق لعدم اختلافهما بحسب اختلاف الموضوعات الا اصطلاحا وهو
لا يوجب الانسباق عرفا كما لا يخفى ومما ذكرنا فيها ذكرنا يظهر ايضا ورود الاستصحاب على سائر الاصول فان ما شك فى حليته وارتفاع حرمته السابقة مثلا من افراد خطاب
لا تنقض اليقين فلو حكم عليه بغير الاستصحاب فقد خولف ظاهر الخطاب وهو لا يكاد ان يجوز الا بدليل اقوى منه دلالة كما كان فى ... مشكوك الصلوة ويتوقف
فرديته لكل شئ حلال على عدم الحكم عليه بحكم الخطاب الا كان معروف الحرمة من وجه وهو كونه متيقن الحرمة سابقا وما كان ... فهو من افراد الغاية لا المغيى
لما عرفت ان موضوعه هو مشكوك الحرمة من جميع الجهات والحاصل انه ليس ما شك فى ارتفاع حرمته السابقة من افراد كل شئ حلال على اى حال بل اذا لم يحكم عليه
بالاستصحاب فهو من افراد لا تنقض اليقين مطلقا ولو حكم عليه بغير الاستصحاب فان الحكم عليه بالحلية مثلا يعين الحكم بجواز انتقاض اليقين بالشك فيكون الحكم عليه بالاباحة
الاباحة موجبا للتخصيص عموم الخطاب بلا مخصص بخلاف الحكم بالاستصحاب فلا يعارض دليله بدليلها نعم يعارض به ما دل على حرمته بما هو مشكوك الحرمة لا بوجه او عنوان
آخر فتدبر جيدا فانه دقيق وعميق لا يستغنى اليه احد فيما اعلم والله تعالى هو العالم بحقايق الامور **فائدة** اذا تزاحم فردان فى حكم عام فهو على اقسام يختلف
بحسب الاحكام **احدها** ما كان من باب التزاحم بين الواجبين او الدوران بين المحذورين فهو فيما اذا كان كل واحد من الفردين فرد الموضوع العام ومشتملا
على ... فيه بحيث لم يكن هناك مانع عن فعليته فى كليهما الا التزاحم بينهما فالعقل يستقل بالتخيير ان لم نعلم اهمية احدهما والا يتعين
الاهم منهما **ثانيها** ما كان من باب التعارض فهو فيما اذا لم يكن كل واحد منهما مشتملا على مصلحة الحكم بل كان احدهما مع كون كليهما من افراد موضوعه كما فى

ثم حكم تع



الخبرين

الخبرين المتعارضين بناء على القول بالاخبار من حيث الطريقية لا السببية بل لعله لا يمكن ان يكون كل منهما مشتملا على مصلحة مع العلم بكذب احدهما اجمالا ومقتضى القاعدة فيه عدم ترتيب الحكم على واحد بالخصوص وان كان مرتبا على احدهما بلا عنوان ويكون في نفي الثالث مستندا اليه لا اليهما كما حققناه في تعليقتنا والتخيير والترجيح في خصوص الاخبار انما هو بالاخبار **ثالثها** ما اذا لم يكن كل واحد منهما فرد الموضوع فعلا بل لم يكن الا احدهما بالخصوص فكان فرديته للآخر موقوفا على عدم ارادته من العام وتخصيصه به ولا يخفى ان قضية اصالة العموم ارادته منه ولا يلزم منه محذور التخصيص بلا مخصص وان لزم خروج الآخر عن الموضوع لكنه ليس بمحذور ولا يجوز البناء على ارادة هذا الآخر فانه يلزم منه تخصيص العام بلا وجه صحيح ضرورة ان المفروض انه لا مخصص من خارج وارادته وان كانت مستلزمة لتخصيصه الا ان التخصيص به دائر لتوقفه على البناء على ارادته المتوقف عليه ومن هذا الباب تعارض الشك السببي والمسببي في الاستصحاب الا ان الشك السببي يكون نقض به ابدا اذا كان الشك المسببي مرادا من اخباره بل باليقين بحكم الشرع بثبوت السبب الراجع الى الحكم بثبوت المسبب فلا يكون مجال لاجراء الاستصحاب فيه على خلاف ما يقتضيه الاستصحاب في السبب قطعا ولو على وفاقه لانتفاء موضوع الاستصحاب فيه وهو نقض اليقين بالشك لما عرفت انه باليقين فالحكم بانتفاء نجاسة الثوب النجس المغسول بماء مستصحب الطهارة مثلا ليس نقضا لليقين بنجاسته بالشك بل باليقين بحكم الشرع بطهارة الماء واذا لا معنى له الا ترتيب آثاره عليه **ومنها** انتفاء نجاسة ما يغتسل به بمجرد وجود الشك واليقين في البين لا يكفي في الفردية كما ربما توهم ما لم يكن نقض اليقين بالشك فانه الموضوع كما لا يخفى على من له ادنى التفات فظهر بذلك فساد الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي في المقام فانه من مزال الاقدام للاعلام **رابعها** ما اذا توقف فردية كل للموضوع ودخوله تحته على خروج الآخر عن تحت الحكم فلا يحكم به على واحد منهما من دون معين من خارج لبطلان الترجيح بلا مرجح كما هو واضح

تنبيه فيه تحقيق وهو ان الخبرين المتنافيين اذا كان الموضوع فيهما عنوانين متصادقين بالعموم والخصوص المطلق او من وجه مثل صل ولا تغصب في الصلاة ما نحن فيه فانهما يعامل معهما معاملة المتعارضين اذا لم يكونا ظاهرين في ثبوت المقتضي للحكم في جميع افراد الموضوع كي نعلم بكذب احدهما لعدم جواز الاجتماع وان الامر والنهي غير مراد من عمومه او اطلاقه مطلقا ولو قلنا بجواز الاجتماع والا كان من باب اجتماع الامر والنهي فلا مجال لتوهم معاملة التعارض عليها على القول بالجواز الاجتماع وعلى الامتناع ليس الترجيح بالمرجحات السندية كما في باب التعارض بل اقوى المقتضيين والغالب بعد الكسر والانكسار الواقع في الطرفين ولذا ربما يحكم بغير الحكمين اذا لم يكن هناك ترجيح في البين فلا تبادر الى معاملة التعارض بين كل خبرين متنافيين وتفصيل الكلام في احكام اجتماع الامر والنهي بما فيهما من النقض والابرام في محله فائدة عليحدة



فائدة لا ريب في وجوب اتباع الظهور الناشئ من انضمام الكلمات المتفرقات من متكلم واحد وكان الواحد يكون المجموع لو صدر جملة كان له هذا الظهور عرفا ولو لم يكن لواحد منها اشعار عليه وفقه بل ولو كان له او للكل دلالة على خلافه والحاصل ان بناء اهل المحاورة على المعاملة مع الانفصال بينهما معاملة الاتصال في مقام التفهيم والانفهام كانها صادرة جملة في كلام ويظهر صدق ذلك من الاحتجاج في مقام المخاصمة واللجاج وعدم سماع الاعتذار لعدم دلالة لواحد منها ولا اشعار وعلى هذا ربما يطرء به الاجمال او يوجب الاهمال كما ربما يرفع به التشابه فيجب الاعمال او يوجب التصرف والتأويل والعمل على التنزيل بل ولعله يشير الى ذلك ما ورد في الروايات من رد المتشابهات منها الى احاديث المحكمات ومن فروعه الجمع بين الاخبار المتعارضة دلالة وهو في الجملة من المسلمات حتى قيل قد انعقد الاجماع على ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح ومن الواضح انه ليس ذلك في مورد التعارض بخصوصه بدليل بل لاجل تلك القاعدة العامة المقتضية له في هذا المورد اذا كان اليه سبيل بان يكون للمتعارضين مع الانضمام ظهور عرفا معه لا يكون بينهما منافات ومعاندة وعليه نزل الامكان لا على الامكان العقلي الذي لا يبعد دعوى الاجماع على عدم جواز الجمع بمجرده كيف وعليه لا يبقى مورد للاخبار العلاجية الدالة على الترجيح او التخيير اصلا الا نادرا كما لا يخفى ومنه يظهر ان الجمع المقبول لا يختص بما اذا كان احد المتعارضين نصا او اظهر بل ولو كانا ظاهرين كان بينهما عموم من وجه او تباين لما عرفت من عموم الملاك والمناط وعدم اختصاصه بالمتعارضين فضلا عما اذا كان نص او اظهر في البين والعجب ان شيخنا العلامة قده مع انه ظاهره في غير مورد في فهمه واصوله على اتباع الظهور الناشي من ملاحظة انضمام الروايات بعضها على اختصاص الجمع بين المتعارضين بذلك فراجع كلامه فيما علقنا عليه

فائدة اذا كان التمسك باطلاق المطلقات من باب مقدمات الحكمة بناء على ما هو التحقيق من وضعها للماهيات لا بشرط يشكل التمسك باطلاقها فيما ظفر بمقيده منفصل فان عمدة تلك المقدمات احراز كون المطلق بصدد بيان تمام مراده والظفر به يكشف عن عدم كونه بصدده وخطاء احرازه مع ان السيرة المستمرة على التمسك ولو بعد الظفر بالف مقيد بل يصير ظهورها بذلك اقوى فيما اذا لم يظفر فيه بتقييد اذ يخرج به عما يتريب فيها كما لا يخفى حيث لا يكاد اطلاق يوجد بدون تطرق التقييد اليه ومن هنا يمكن الاشكال في الاستدلال بالاطلاق على الاطلاق ولو قبل الظفر فان احراز كونه بذلك الصدد يكون بمجرد الفرض للقطع بعدم ارادة الاطلاق من مطلق من المطلقات المذكورة في الروايات بل ساير المحاورات ولا اقل من الظن بالعدم مع كفاية الاحتمال لما عرفت انه مع الاحراز المعتبر في صحة الاستدلال والتحقيق في حل الاشكال ان يقال ان منشاءه ليس الا توهم ان مرادهم بالبيان ههنا بيان عن وقت الحاجة وليس كذلك بل المراد به ههنا انما هو البيان في قبال الاهمال او الاجمال بان يكون المطلق بصدد افهام السامع الاطلاق في جهة او جهات كما اذا كان موضوعا لقاعدة كان مراده دافعا التقييد مع عدم نصب قرينة على التعيين والتحديد كما اذا كان مثلا في مقام ضرب قاعدة يرجع اليها عند الشك في ترتيب حكمها على فرد من افراد موضوعها ما لم يقم من خارج دليل على التخصيص كما هو الحال في القواعد المستفادة من العمومات لقضية الحكمة في مثل المقام لزوم التقييد لو لم يكن الاطلاق من اللفظ بمرام فينكشف عدم التقييد في مثله

من ارادته من اللفظ كالمعنى العام من العام في مرحلة الاعلام والافهام وان لم يكن في الواقع بمراد فذلك لسبب اهمه كفاية البيان بهذا المعنى في استنتاج لزوم نقض الغرض وخلاف الحكمة بضميمة سائر مقدماتها من عدم ارادة الاطلاق كذلك مع الاطلاق في مثل المقام ويقابله ما اذا كان غرضه يحصل ولو اهمل او اجمله فلا يحمل على الاطلاق مع عدم ارادته منه ايضا في هذه المرحلة اي مرحلة الافهام من الكلام كما اذا كان في مقام تشريع اصل الحكم من غير التفات الى جهاته واطرافه او مقام الاعلام به على الاجمال ولو مع الالتفات الى جهاته لا باطرافه فلا كاشف عن ارادة الاطلاق عند الاطلاق والحاصل ان المطلقات مع قرينة الحكمة على هذا القول مثلها بدون القرينة في الدلالة على الاطلاق لا على الارادة على القول بعدمه وكما لا يلزم ارادته منها اصلا على القول بالوضع له لا يلزم على هذا القول في البيان الذي يكون بصدده في بعض الاحيان الا الابانة عن الكشف عن ثبوت المعنى في نفس الامر باللفظ بظهوره الناشي عن الوضع او القرينة فيه ولو كانت هي مقدمات الحكمة ومن المعلوم انه لا يلزم ان يكون ذلك لارادته واقعا بل يمكن ان يكون لاغراض اخر مثل ان يكون الظهور حجة في البين فيبنى عليه ما لم يقم برهان على خلافه فلا تغفل وربما يشكل التمسك بالاطلاقات ايضا في اغلب الاوقات بناء على هذا المذهب فان من المقدمات عدم قدر متيقن في البين بداهة انه مع وجوده لا يوجب الاطلاق الحمل عليه ولو كان المطلق بصدد البيان لامكان ارادة خصوصه فقد عينه وهو مبين بلا حاجة الى البيان وان لم يعلم انه تمام مراده ولا يتعلق غرضه بالبيان بانه تمامه بعد تبينه بتمامه ولا يخفى وجود القدر المتيقن في اغلب المطلقات كما يظهر من مراجعة موارد استعمالاتها في المحاورات اذ لا اقل من التفاوت بين مصاديقها بحسب الغلبة والقلة والغالب الاضافة متيقن الارادة والجواب ان القدر المتيقن الذي يكون عدمه من مقدمات الحكمة انما هو بمعنى كونه متيقن الارادة في حال الافادة بها او الاستفادة لا لكونه كذلك ولو من الخارج لوضوح انه بهذا المعنى انما يوجب المنع عن حمل المطلق على الاطلاق ولو كان المطلق في مقام البيان ومجرد كونه متيقنا بملاحظة امور خارجية اجنبية عن الخطاب فلا دخل بما اصابه بصدده من البيان لتمام مراده بهذا الخطاب اصلا كما لا يخفى ووجوده بهذا المعنى ليس بغالب بل ولا اغلبية في الغالب لا يوجب كونه كذلك لامكان انه انما لا يلتفت ولو كان مع ذلك بحيث لا يلتفت اليها الا مع العناية في حال المخاطبة فبدون ذلك لا يوجب كونه متيقنا منه ولو بهذا المعنى كما لا يخفى وبالجملة المدار في الغلبة المانعة هو كونها بحيث يوجب علم المتكلم معها عدم ارادة ذيها من المطلق بلا نصب قرينة ولا يكاد ان يكون كذلك الا ما كان منها ملتفتا اليها لا معفوا عنها غالبا اما لكثرة غير الغالب في نفسها او لجهات اخرى لا تخفى



فائدة الحق كما عليه اطباق اهله وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشاعرة ان الافعال ليست عند العقل سواء لم يكن في شيء منها ما يقتضي مدح فاعله ولا ذمه من خصوصية ذاتية او صفة حقيقية او جهة اعتبارية بل كانت مختلفة فيها في نفسها مع قطع النظر عن الشرع فمنها ما يقتضي مدح فاعلها او ذمها وتوضيح ذلك يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان الافعال كسائر الاشياء يختلف بحسب وجوداتها الخاصة سعة وضيقا وعلى حسب اختلافها يختلف بحسب الآثار خيرا وشرا كما يختلف الاحجار والاشجار وسائر الجمادات والنباتات في ذلك تفاوتا فاحشا اكثر مما بين السماء والارض كذلك الافعال فاين الضرب الموروث للحزن والغم والجرح الموجع والالم من الاعطاء الموجب للفرح والسرور والرافع للشام والهم وهذا مما لا يخفى على اوائل العقول وكذلك الحال في الاختلاف الاشياء بالقياس الى كل واحد من الحواس الظاهرة والقوى الباطنة ملائمة ومنافرة وكذا بحسب الطبايع والغرائز فرب شيء يلائم الباصرة او السامعة وربما اخرى فالقوة العاقلة ايضا كذلك منها ما لا يلائمها بل ينبو عنها الا ما لا يكون بعينه لبعضها يدركه ويطلع عليه لملائمتها لها او مشمئزة من الاخرى لمنافرتها لها كما لا يخفى ومن المعلوم ان ملاك الملائمة والمنافرة لها انما هو سعة وجود المدرك لها بحيث يكون منشاء الآثار الخيرية وضيقه الموجب لترتب الآثار الشرية عليه لسنخية الاول معها وبينونة الثاني وبعده منها لسعة وجودها بسبب تجردها فانه كلما له من الوجود حظ اوفر يكون ملائمتها وسنخيتها اكثر وما لا يكون له حظ منه الا قليل يكون بينهما منافرة وبينونة حسبما له من الوجدان والفقدان اذا عرفت ذلك فقد عرفت انه لا مجال لانكار اختلاف الافعال بحسب خصوصياتها ووجوداتها سعة وضيقا وخيرا وشرا الموجب لاختلافهما بحسب المنافرة والملائمة للقوة العاقلة ومعه لا يكاد ان يتوهم مجال لانكار الحسن والقبح عقلا اذ لا نعني بهما الا كون الشيء في نفسه ملائما للعقل فيعجبه او منافرا فيتغير به وبالضرورة انهما يوجبان صحة المدح والذم في الفاعل اذا كان مختارا فيما هو فاعل كما لا يكاد ان يخفى على عاقل ودعوى عدم اختلاف الافعال في ذلك كدعوى عدم ايراث ذلك تفاوتا فيها ومنافرة وملائمة للعقل كدعوى عدم صحة مدح الفاعل وذمه على صدور الفعل الملائم والمنافر بالاختيار مكابرة واضحة وانما انكر الاشاعرة الحسن والقبح العقليين مطلقا حتى في افعاله تعالى فلبنائهم على انه تعالى كلما فعل صدر منه في محله لانه مالك الخلق كله فلو اثاب العاصي وعاقب المطيع لم يات بقبيح لانه تصرف في مملكته ومحل سلطانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون واما في افعال العباد فلبنائهم على عدم صدور الافعال منهم بالاختيار بل بالجبر والاضطرار ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح وكلا البنائين باطل لا اصل له واستغناؤه تعالى يمنع عن صدور ما لا يكون جهاتها كماله وخيره غالبا على جهات نقصه وشره وقد عرفت في الفائدة السابقة ان الفعل الاختياري ما يكون مسبوقا بمقدمات الاختيار وصدورها معها على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار والا لم يكن بالاختيار اصلا ولو منه تعالى كما لا يخفى ولتفصيل ذلك مقام آخر فقد تبين **ان قلت** عليه لا بد من استقلال العقل بالحسن او القبح في جميع الاحوال مع بداهة فساد ذلك **قلت** هذا انما هو بحسب العقول القاصرة الناقصة لعدم احاطتها بالجهات الخيرية والشرية فالبادون العقول الكاملة المحيطة بجميع جهات الافعال فلا يكاد ان يشذ فعل عن تحت حكومتها بالحسن او القبح لكمال احاطتها بجهاتها ولا يبعد ان يكون الصحيفة المكتوب فيها جميع الاحكام الموقعة من امام الى امام كناية عن عقل

الامام المنعكس فيه جميع الكائنات على ما هي عليها لتمام صفاته وكذا المراد به الجعفر نيره ثم انه ظهر مما ذكرنا بيان ما هو سبب اتصاف الافعال عند
العقل بالحسن والقبح اتصافهما بهما ايضا عنده جل شانه ولا يبقى مجال لانكار ذلك بتقريب انه من المحتمل ان يكون ملائمات العقل ومنافراته بالقياس
اليه تعالى كملائمات سائر القوى ومنافراتها بالنسبة اليه فكما لا يتفاوت عنده الملائم والمنافر لها بل على حد سواء كانت ملائماته ومنافراته بالاضافة
اليه تعالى وذلك لما عرفت من ان سبب الاتصاف هو الاختلاف في السنخية والبينونة في الوجود بحسب سعته وكماله وضيقه ونقصه بما له من الاثار خيرا
وشرا ولا يخفى ان هذا كلما كان الوجود اكمل كان اظهر وابين ولاجل ذلك يكون كلما كان العقل اكمل كان استقلاله بما فيه اكثر والملائمة والمنافرة ابين
واظهر وكلما كان انقص كان ذلك اقل الى ان لا يرى المنافر منافرا والملائم ملائما بل يرى بالعكس ثم انه بعد الاحاطة بجميع ما ذكرنا من البيان لا حاجة الى
اقامة برهان على كونهما عقليين مع ضرورته شهادة الوجدان على حسن الاحسان وقبح الظلم والعدوان ووضوح بطلان ما اجيب عنه من منعه بالمعنى المتنازع
بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته والكمال والنقص ضرورة استقلال العقل بحسن الاحسان ولو فيما خالف الغرض وبقبح الظلم ولو فيما وافقه والكمال
والنقص ان اضيفا الى الفاعل بان يكون حسن الاحسان بمعنى ان المحسن له كمال وقبح الظلم بمعنى كون الظالم له نقص فيقال له من اين نشاء هذا التفاوت
مع عدم تفاوت اصلا في ناحية الفعل حسب الغرض كما لا يخفى وان فيسا الى نفس الفعل فقد عرفنا ان الجهات المحسنة والمقبحة في الافعال ينتهي الى صفتي
النقص والكمال الموجبين للملائمة والمنافرة المقتضيين لصحة مدح فاعلها وذمه عليها ولا يكاد ان يكون فيها جهة غير منتهية الى ذلك موجبة للمنافرة او الملائمة
او مقتضية للمدح والذم بلا توسيطهما فلا محيص عن الالتزام بمنافرة الظلم والاحسان والاطاعة والعصيان في الحسن والقبح بمعنى صحة المدح والذم عليهما



لا يكاد يخفى على شاعر ولا ينكره غير مكابر لاجل الشبهة تقدمت الاشارة اليها والى دفعها **فائدة** قد اشتهر بين المتاخرين النزاع في الملازمة
بين حكم العقل والشرع بمعنى ان كلما يكون تام ملاك الحكم العقلي بحيث لو اطلع عليه العقل يحكم بحسن الفعل به وقبحه يكون تمام ملاك الحكم الشرعي حتى يكون العقل
فيما استقل به دليلا عليه وكاشفا عنه والا كي لا يكون عليه فهذه الملازمة هي التي تكون مفاد القضية المعروفة كلما حكم به العقل حكم به الشرع ولا يخفى
ان هذه القضية قد يؤتى في مقابل من يرى جواز خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فيكون المقصود اثبات اصل الحكم الشرعي قبالا لمن ينفيه فاثبات المطابقة غير
ملحوظة اصالة وقد يؤتى في مقابل من يرى صحة حكم الشرع على خلاف حكم العقل فيكون المقصود بها اثبات المطابقة بعد الفراغ عن ثبوت الحكم الشرعي فيهما نبهنا
مقامان وتحقيق الحق فيهما يقتضي تقديم امرين **احدهما** ان الحكم الشرعي قد يطلق ويراد به الخطاب المتعلق بافعال المكلفين الذي يشرك فيه كلهم لا اختصاص
له بخصوص اشخاص سواء بلغ حد الفعلية التنجز او لا وقد يطلق ويراد به خصوص البالغ حد الفعلية اي حدا يصلح في نفسه لولا العذر للبعث والزجر فعلا بلغ
حد التنجز او لا وقد يطلق ويراد به خصوص البالغ حده اي ما يصح معه العقوبة على المخالفة وقد يطلق ويراد به ارادة فعل شيء او كراهته من المكلف ولو لم
يكن في البين خطاب ولا يخفى انها في الحقيقة ملاك تنجيز الخطاب تحريما او ايجابا حقيقة وبدونه لا يكون الا صورة الحكم واقعا بحيث لو كانا وعلم المكلف
بهما لاستقل العقل بصحة العقوبة على المخالفة ولو لم يكن في البين خطاب ولو لم يكونا لم يستحق العقوبة على مجرد مخالفة الخطاب الا من باب التجري في بعض
الاحيان لا من باب العصيان فيكون بينهما والخطاب بحسب المورد عموما وخصوصا من وجه **ثانيهما** انه لا يخفى ان مجرد حسن فعل او قبحه عقلا لا يوجب
ارادة العقلاء اياه بحيث يبعثون اليه عبيدهم او يزجرونهم عنه كما يحسنون او يقبحون عليه لو اتفق صدوره من احد بل لا بد في حصولهما من دواعي و
اغراض اخر فربما يكون لهم داعي الى صدور الحسن من العبد وربما لا يكون والحاصل ان مجرد حسن فعل لا يكون بداعي لارادته من الغير وبدونه لا يكاد ان
يتعلق بصدوره منه ارادة ويشهد به مراجعة الوجدان حيث لا نجد من انفسنا حصول الارادة بمجرد ملاحظة حسن فعل الانسان فربما لا نريد الاحسان منه الى
احد بل نكرهه وان كان مستحقا للتحسين لو فعل وهذا واضح لا سترة عليه لا يقال ان العاقل كيف يصح ان لا يريد ما يحسنه العقل ولا يكره ما يقبحه ولا معنى لتحسينه
ولا تقبيحه على ما سبق في الفائدة السابقة الا استحبابه العقل ورضاه واستغرابه وسخطه وهذا مساوق للارادة والكراهة لانا نقول هذا واضح
البطلان لما عرفت من شهادة الوجدان على عدم كفاية ذلك فيهما كيف ويصدر من العقلاء انفسهم كثيرا ما اختيارا فعل القبيح وترك الحسن او القبيح ايكاد
ان يصدر بالاختيار شيء الا بالارادة وسره ان الداعي الذي هو سبب الارادة يختلف باختلاف الاحوال والاشخاص وغلبة الشهوات والتفاوت في الملكات
وملاحظة نظام الكائنات **ان قلت** هذا في العقلاء واضح واما في الخالق تعالى شانه فلاجل ان الارادة والكراهة فيه تعالى ليس الا العلم بصلاح الفعل
ومفسدته ولا حسن ولا قبح الا بالمصلحة والمفسدة **قلت** الارادة كسائر الصفات فيه تعالى وان اتحدت مع العلم وجودا ومصداقا الا ان مجرد
العلم بالمصلحة كما انه ليس بارادة تكوينية موجبة لتحقق المراد بحكم اذا اراد الله شيئا ان يقول له كن فيكون كما عرفت في بعض الفوائد السابقة كذلك ليس بحسب
المصلحة ارادة تشريعية موجبة لبعث العباد نحو المراد وذلك لامكان اجتماع علمه بها مع ما يمنع عقلا من البعث والزجر كما في صورة مزاحمة ما فيه المصلحة
الملزمة بما كان اهم منه لقبح البعث الى غير الاهم لا اليه وكذا البعث اليهما كما لا يخفى مع انه على ما هو عليه من المصلحة كما اذا لم يكن هناك مزاحمة او لعدم استعداد
بعض العباد لقرب عهدهم من الاسلام او لامر اخر لا نعرفه ولا يلزم معرفته كما في الصبي الذي لطف قريحته وحسن ذكاه ضرورة ان افعاله ذات مصلحة ومفسدة
مع انه من المعلوم بالضرورة من الدين بل سائر الاديان انه لا يتعلق بها بعث وزجر شرعا حقيقة هذا مع انه لا بد فيه من قوة بلية المحل بان لا يكون بنفسه مما يترتب

عليه آثار التكليف من المقربية والبعد والثواب والعقاب بحاله الاطاعة والعصيان والتجري والانقياد اذ لا ملاك للطلب المولوي فانه يكون بلا فائدة
وبدونها يكون لغوا كما لا يخفى وبالجملة انما يكون في علمه تعالى بالمصلحة والمفسدة مضادة للارادة والكراهة فيه تعالى فيما ينطبع في النفس النبوية صلوات
الله وسلامه عليه تحليها التي يكون المحلي التام والمرآة العام لسائر ذلك المقام الشامخ ما هو بازاء الارادة والكراهة لا ينعكس منه في نفسه الشريفة الا الارادة الباعثة
المولوية والكراهة الزاجرة كذلك ومن المعلوم من حاله صلى الله عليه وآله انه لا يكون له بالنسبة الى فعل غيره الباعث ارادة او كراهة كذلك مع انه لو كان ثم في ذلك المقام
الشامخ ما هو بازاء الارادة والكراهة لانعكس منه في نفسه الشريفة ما يكون ارادة وكراهة حقيقة فانكشف من عدمهما فيها عدم كون مجرد علمه تعالى بالمصلحة او
المفسدة في الافعال الاختيارية للعباد ارادة منه تعالى او كراهة المولويتين لها كما لا يخفى والحاصل انه لابد في تحقق التكليف الشرعي من حسنه ولا يكفي مجرد
حسن المكلف به كما انه لا يكفي في ارادتنا الفعل من عبيدنا من تعلق غرضنا بصدوره منهم ولا يكفي مجرد حسنه ونفعه هذا واضح فاذا عرفت هذين الامرين
ظهر الحق في المقامين وهو في المقام الاول جواز خلو الواقعة من الحكم الشرعي بحيث لم يكن فيها بعث او زجر ولا ارادة او كراهة مولوية ولا امر او نهي كما في
الصبي والمجنون مطلقا وكافة الناس في صدر الاسلام في الجملة لا بمعنى خلو الواقعة عن الخطاب مع ثبوت ما هو روحه ولبه من الارادة الباعثة او الكراهة
الزاجرة اللتين هما حقيقة التحريم والايجاب عليهما مدار الثواب والعقاب وجودا وعدما لا على الخطاب بداهة انه انما يوجبهما لكشفه عنهما بحيث لو لم يكونا
مع علم العبد بهما لم يكن ثواب ولا عقاب ولو كان هناك الف خطاب ولو كانا واطلع عليهما لاستحق على الموافقة والمخالفة المثوبة والعقوبة ولو لم يكن في
البين خطاب اصلا كما لا يخفى بل المدار على شأنهما فيما اذا كان عدم تحققهما فعلا لعدم الالتفات بحيث لو التفت لاراد فعلا كما يظهر كل ذلك من صحة
العقوبة على قتل ابن المولى اذا قتله العبد لولده المولى اذا كان جزئيا واستحقاقه المثوبة على انقاذه ولو مع عدم فعلية ارادة المولى لعدم التفاته الى كونه ولده
جزئيا اصلا انما ارادة او اراد فعلا لا لالتفاته اليه بل بمعنى خلو الواقعة عن الخطاب بروحه ولبه لما عرفت من ان مجرد حسن شيء او قبحه لا يكون داعيا الى فعله او تركه
كي يريده او يكرهه وما لم يكونا بمجردهما داعيين لم يكن ملازمة بينهما وبين التحريم والايجاب بمعنى الكراهة والارادة اللتين هما روح الخطاب ويكونان منشأ
لانتزاع البعث والزجر والتحريك والردع من الخطاب كاشفين في انفكاكهما وانتزاعهما ولو لم يكن في البين خطاب وهو لا يكفي بدونهما في ذلك كما لا يخفى فظهر
ان مدار الثواب والعقاب وان كان على ما هو روح الخطاب لا عليه كما توهم سيد الصدور الا ان حسن الفعل وقبحه بمجردهما لا يكونان منشأين لهما وان كانا
موجبين لاستحقاق العقل واستغرابه فهما غير الارادة والكراهة بالضرورة بداهة انه ربما لا يريد احد انسانا مع حسنه واستحقاقه العقل له والمدح عليه
بل يكرهه لو كان من الاعداء وانه ربما لا يكره الظلم والاساءة لو كانا اليه مع قبحه واستغرابه العقل له فلا يستلزم المصلحة والمفسدة الخطاب كما هو واضح
لا ثبوته عليه ولا ما هو عليه مدار الثواب والعقاب على ما اوضحناه فما افاده شيخنا العلامة قدس سره ردا على السيد الصدر من على ما في تعريضات بعض الاعاظم
من ان الثواب والعقاب ليسا دائرين مدار الخطاب بل مدار الارادة من الرضا الناشئ من الحسن والكراهة الناشئة من السخط والمفسدة الناشئتين من القبح وان كان
في غاية الجودة من حيث منع الدوران الثواب والعقاب مدار الخطاب الا انه من حيث ان الحسن والقبح مستلزمان للرضا والسخط المستتبعان للارادة والكراهة
محل نظر بل منع لما عرفت مما لا مزيد عليه من ان الحسن والقبح غير مستلزمين للارادة والكراهة لعدم كونهما بمجردهما داعيين ولا يكاد ان يتحققا بدون
ذلك ومدح المولى انما هو على صدور الحسن او القبح انما هو من حيث انه عاقل لا من حيث انه مولى وما لم يكن هذا من جهة مولويته لم يكشف عن ان صدوره
موافقة له او كراهته ومخالفته وقد عرفت سره وهو انه ليس كل حسن موافق للغرض وكل قبيح مخالف له وبدونهما لا يكاد ان يكون الشيء مرادا او
مكروها بل ولا كل موافق له مرادا فعلا كما في صورة تزاحم الواجب بالاهم فافهم ولا تشتبه وقد عرفت مما ذكرنا موارد انفكاك حكم العقل بالحسن والقبح
عن حكم الشرع بين ما استقل العقل بلزوم الانفكاك اما لعدم قابلية المحل للطلب المولوي واما لوجود المانع كما في صورة المزاحمة بالاهم وما لا يستقل
به كما في افعال الصبي المميز في وجه وكثير من افعال الانام في صدر الاسلام والحق في المقام الثاني جواز عدم المطابقة بين حكم العقل وحكم الشرع نحوا
يلزم شرعا بفعل ما فيه مصلحة ملزمة عقلا او بترك ما فيه مفسدة ملزمة كذلك بل لا يأمر بالاول امرا استحبابيا او ينهى عن الثاني نهيا تنزيهيا لعدم مصلحة في الخطاب
بالتحريم والايجاب كما في الصبي المميز بناء على كون عباداته شرعية مندوبة لنهيها شرعا وسائر موارد رفع التكليف الالزامي امتنانا بناء على كونها محكومة بغير
من الاحكام كما هو كذلك بناء على مذهبنا من عدم خلو واقعة من الوقائع من حكم من الاحكام الخمسة لكن لا يخفى ان الدعوى انما هو جواز تخلف الالزام الشرعي عن العقلي
بمعنى ان لا يلزم شرعا بما يلزم به عقلا لا بمعنى ان يلزم شرعا بما لا يلزم به عقلا فيهما دعويان الاولى عدم لزوم الالزام شرعا بما الزم به عقلا وقد ظهر ذلك
مما ذكرنا في المقام الاول فانه يمكن اجتماع المصلحة الملزمة او المفسدة كذلك مع ما يمنع عن الالزام شرعا دون الكراهة والاستحباب فيبعث نحوه بعث كراهة واستحباب
لا حرمة وايجاب **الثانية** لو فرض ان لا يلزم شرعا الا بما يلزم به عقلا وذلك لان الطلب الحقيقي والبعث الجدي الالزامي لا يكاد ان يكون الا بما لا يكون في
المطلوب المبعوث اليه ولا يتخذ ان يكون فيه الا شبيه نعم ملاكه الا المصلحة الذاتية او العارضة بسبب بعض الوجوه والطوارئ حيث لا يعقل في حقه تعالى
تعم غرض وداع آخر **ان قلت** نعم لكنه يكفي حسن التكليف وثبوت المصلحة في نفس الطلب الالزامي من دون ان يكون مصلحة ومفسدة في الواجب والحرام
كما هو كذلك في غير مورد من الموارد **ومنها** الاوامر الامتحانية والاوامر في الواجبات والمستحبات العبادية اذ الطلب فيهما انما تعلق بالراجح وفاقا

لمصلحة فانها بدون قصد القربة غير راجحة ولا مما فيها المصلحة مع انها كانت متعلقة للطلب ضرورة ان مثل قصد القربة من القيود مما يكون ناشئا من الطلب
فكيف يمكن ان يكون ماخوذا في المطلوب فهي انما يقع راجحة بعد الامر اذا قصد بها التقرب لا قبله فيكون الطلب متعلقا بغير الراجح عقلا **ومنها**
الاوامر والنواهي الظاهرية التي ادت اليها الاصول والطرق الشرعية في صورة المخالفة متعلق الامر بما ليس براجح والنهي بما هو راجح في هذه الصورة في الجملة
كما هو واضح **ومنها** اوامر التقية بداهة انه لا حسن الا في نفسها لا في المامور بها **قلت** الطلب الحقيقي والالزام الجدي والبعث لو اقتضى لا يكاد ان تتعلق
بشيء ما لم يكن فيه بذاته او بالوجوه والاعتبارات الطارية عليه خصوصية موافقة للغرض داعية الى تعلق الطلب به دون غيره ترجيحا بلا مرجح وهو واضح ولا يكون
تلك الخصوصية بالنسبة اليه الا المصلحة المرجحة لصدوره عقلا كما لا يخفى واما الاوامر الامتحانية فليست باوامر حقيقية بل صورية اذ لا ارادة فلا بعث ولا بعث عن
حقيقة الكلام انما هو في التكليف الحقيقي لا الصوري نعم بناء على عدم اتحاد الطلب والارادة يمكن ان يكون فيها الطلب الحقيقي مع عدم الارادة وقد عرفت في بعض
الفوائد اتحادهما بما لا مزيد عليه واما الاوامر في العبادات فانما يكون بالرجحان بانفسها او لغاية قصد القربة وعدم سقوطها الا معها انما لاجل تعلقها باتيان
هذه الراجحات على نحو راجح بان يؤتى بها بداعي رجحانها لا بغيره من الدواعي النفسانية فيكون الموضوع فيها هو الموضوع في حكم العقل بالحسن ومدح الفاعل عليه
ومن المعلوم اعتبار صدور الفعل بداعي رجحانه في حكم العقل به بهذا المعنى وكفاية قصد الامتثال انما هو لكونه قصدا للاتيان بداعي الرجحان على الاجمال اذ
من المحال ان يدعو الامر الى غير المامور به او لاجل ان الامر فيها فان تعلق بفعل الراجح لا باتيانها على نحو راجح الا ان الغرض فيها لما علم انه تكميل العبد لا مجرد الاتيان
ونظم البلاد كما في التوصليات وهو لا يحصل الا بقصدها الامتثال وجب قصده فيها لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة على نحو يحصل به الغرض لا مجرد الموافقة
وقد فصلنا القول فيه في التعليقة الجديدة فيما علقناه على مباحث العلم الاجمالي فليراجع ثمة من اراد الاطلاع على حقيقة الحال ولقد افاد شيخنا العلامة
قده في بيان الجواب عن استدلال صاحب الفصول قده لانفكاك حكم الشرع عن حكم العقل باوامر العبادات في بحثه على ما في تقريرات بعض الاعاظم تلامذته وجهين
اخرين قريبين مما افاده في طهارته في مقام التفصي عن اشكال قصد القربة في بعض مقدمات العبادات **احدهما** المحسنة منع اعتبار قصد القربة في العبادات
من حيث هو هو بل انما اعتبر فيها لكونه قصدا اجماليا للعنوان الذي به يكون الشيء مامورا به حيث يجوز ان لا يكون الفعل بجميع وجوهه وعناوينه حسنا عقلا
ولا مامورا به شرعا بل بعنوان واحد وبوجه فرد دون اخر يجب ان يتعين بالقصد مبهمة عنوانه ولو بالاجمال بان يؤتى به بداعي الامتثال فالامر لا يدعو الى الشيء
بعنوانه الذي به يكون مامورا به **ثانيهما** المحسنة بعد تسليم اعتبار قصد القربة فيها من حيث هو هو ان الفعل بدونه ليس براجح ان الامر الحقيقي والطلب
الفعلي الامري انما تعلق بها مقيدة بقصد القربة بعد تعلق الامر اللفظي والطلب الصوري بها بدونه لتحيله بها الى الوصول الى ما هو المقصود الاصلي والحسن العقلي
وهو الفعل المتقرب به بالامر اللفظي الصوري ان تعلق بغير الحسن وتخلف عن الحكم العقلي الا ان الامر الحقيقي لما تعلق به مقيدا بقصد القربة والاتيان به بداعي
الامتثال لم يتخلف عنه ولم يتعلق بغير الحسن لانه كان حسنا عقليا **قلت** وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلانه لا يلزم من عدم اعتبار قصد القربة في
العبادات الا فيما اذا قصد عنوان المامور به بوجه اجمالا بداهة عدم انحصار القصد الاجمالي له بقصدها كما لا يخفى ولا يبعد دعوى بداهة فساده
وضرورة بطلانه ولا يرد هذا على ما ذكرناه اما على الثالث فواضح واما على الاول فلان الفعل عليه لا بد ان يقع على نحو قربي وان لم يقع بقصد الامتثال لما
ان الفعل الراجح لو اتى به بداعي رجحانه يقع مقربا كيف ولولاه لما استحق عليه المدح فافهم وثانيا عدم كون قصدها قصدا اجماليا للاصل بل لا بد ان يقصد مقصود
اولا تفصيلا او اجمالا كي يدعو اليه امتثال الامر ثانيا اذ لولاه لكان من المحال ان يكون قصد الامتثال داعيا اليه ضرورة استحالة دعوة الشيء الى امر غير مقصود
الا بنفس دعوته كما لا يخفى على المتفطن واما في الثاني فللزوم كون مدار حصول التقرب واستحقاق الثواب على قصد امتثال الامر الصوري والامر الحقيقي لولا
بنفسه لا يترتب على قصد امتثاله قرب ولا ثواب فضلا عما هو ليس بامر حقيقي والحاصل ان الامر الصوري ليس بامر حقيقة اذ ليس فيه طلب وبعث جدا والا كان
وما يتبعها من القرب والثواب من اثار الامر فهو واضح مع ان موافقة الامر بمجردها ان كانت موجبة لسقوطها مطلقا ولو لم يحصل بها الغرض يلزم سقوط هذا الامر
باتيان العبادات بلا قصد التقرب بها كما لا يخفى مع انه ليس كذلك ضرورة عدم سقوطه كذلك وان لم تكن موجبة لسقوطه مطلقا بل اذا كانت على نحو يسقط به الغرض
فلا داعي الى هذا التكلف بل يكفي الامر الحقيقي في لزوم قصد القربة عقلا اذا كان الغرض منه بحيث لم يحصل بمجرد موافقته بل فيما اذا قصد بها الامتثال كما ذكرنا
في الوجه الثاني **ان قلت** كون الامر المتعلق بذات العبادات صوريا او لفظيا انما هو بلحاظ المقصود الاصلي والمطلوب الحقيقي والا فهو بلحاظ ما يدعو اليه
من التوصل به الى المقصود والحيلة في الوصول الى المطلوب يكون حقيقيا **قلت** كون الامر حقيقيا انما هو بكون متعلقه حقيقة مطلوبا مبعوثا اليه لا بان
يترتب عليه اثر نعم لو كان مثل هذا الامر مترتبا على متعلق الامر كان الامر به حقيقيا وان كان غيريا كما في مقدمات المطلوب هذا مع ان الامر لو صار بمجرد ذلك
حقيقيا لزم الانفكاك والتخلف ومعه لا وجه لهذا التكلف واما الاوامر والنواهي الظاهرية فيمكن ان تكون صورية لو لم تكن متعلقاتها بما هي كما ادعي الحكمة في
الطرق او الاصل ذا مصلحة او مفسدة ويمكن ان يكون حقيقية لو كانت كذلك فلا وجه للاستدلال بها على الاحتمال الثاني واما اوامر التقية فما كان الانشاء بنفسها
ليست الا اوامر لفظية قصد بها معانيها الانشائية بلا ملاك الطلب الجدي او غير معانيها الحقيقية تورية منعا او لم يقصد لها معنى اصلا وان كان الانشاء بموافقتها
فالمامور بها لما يكون ذا مصلحة ملزمة بلا كلام فاي مصلحة اعظم من هذه المصلحة كما لا يخفى فلمحض انه لا الزام شرعا حقيقة الا في موارد الالزامات العقلية وموارد



توهم التخلف بينهما لا لزوم هناك حقيقة ولا يكون هناك الزام عقلا على ما عرفت مفصلا فتدبر جيدا **فائدة** في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وعدمه وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم امور **الاول** ان المراد بالواحد في العنوان ليس خصوص الواحد الشخصي بل مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين كان بينهما عموم مطلق او من وجه وكان احدهما متعلقا للامر والاخر للنهي وان كان كليا كالصلوة في الدار المغصوبة وانما ذكر لاخراج ما اذا تعدد متعلق الامر والنهي وكانا اثنين من دون ان يجتمعا وجودا ولو جمعهما واحد مفهوما كالسجود لله تعالى والسجود للصنم مثلا لا لاخراج الواحد الجنسي او النوعي المندرج تحت العنوانين كالصلوة في المثال المندرجة تحت الصلوة والغصب كما توهم فلا حاجة في بيان المراد الى اطالة ان الواحد قد يكون بالجنس وقد يكون بالشخص كما في الفصول مع انه ربما يوهم غير المقصود كما لا يخفى **الثاني** ان الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة التي بها تمتاز عن سائر المسائل هي ان تعدد الوجه في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر والنهي فيه بحيث يرتفع به استحالة اجتماعهما كما في الواحد بوجه واحد ولا يجدي في ذلك اصلا بل يكون حاله في ذلك حاله فالنزاع في سراية النهي الى متعلق الامر نظرا الى اتحاد الوجهين فيما هو واحد وجودا وعدم سرايته نظرا الى تعددهما وجها وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في مسألة النهي في العبادات فهي ان النهي عنها بعد الفراغ عن التوجه اليها والتعلق بها هل يقتضي فسادها اولا نعم لو قلنا بعدم الجواز في المسألة وترجيح جانب النهي على الامر بحيث صارت الصلوة في الدار المغصوبة منهيا عنها يتفرع بهذه المسألة صيرورة الصلوة في الدار المغصوبة منهيا عنها فيقع بهذه المسألة صغرى لتلك المسألة ومن هنا انقدح ان الفرق بين المسألتين في كمال الوضوح وليس بما افاده في الفصول في تلك المسألة بما هذه عبارته ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم هو ان الامر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد او لا اما في المعاملات فظاهر واما في العبادات فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق وهنا فيما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد انتهى موضع الحاجة فانه فاسد فان مع ما عرفت من انه على تقدير يكون موضوع المسألة الاتية اعم من هذه المسألة ليس تمايز المسائل بمجرد تمايز الموضوعات اذا ما بل بتمايز جهات البحث فالبحث عن المتعدد مع وحدة الجهة المبحوث عنها لا بد ان يكون في مسألة واحدة وعن الواحد مع تعددها في مسائل متعددة ومن هنا ظهر انه ليس الفرق بينهما ايضا بان النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا وهناك في دلالة النهي على الفساد لفظا فان مجرد ذلك لا يوجب عقد مسألتين بل لا بد ان يكون مثل ذلك تفصيلا في مسألة واحدة مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة في دلالة اللفظ **الثالث** انه لهذه المسألة وان كانت جهات شتى كما لا يخفى يختلف حالها بحسبها شرعية وغيرها عقلية كلامية او اصولية من المبادي الاحكامية منها او التصديقية او من المقاصد الا ان الواضح ان المقصود للاصولي من عقدها جعل نتيجتها في طريق الاستنباط كما هو الشأن في كل مسألة اصولية ومعه لا مجال لاحتمال كونها غير اصولية او من غير مقاصدها بمجرد جري سائر الجهات فيها فلا يوجب تفرع مسألة فرعية عليها فرعيتها وهو واضح ولا كون عقلية الجواز والامتناع فيها كلاميتها ولا كون ذلك موجبا لزيادة معرفة بحال الايجاب والتحريم كونها من المبادي الاحكامية ولا كون نتيجتها من المبادي التصديقية لبعض المسائل الاصولية كونها منها كما لا يخفى ولا ضير في كونها مسألة واحدة يبحث عنها من جهة خاصة من مسائل علمين بسبب انطباق جهتين عامتين يكون باحديهما من احدهما وبالاخرى من الاخر لامكان اندراج جهة خاصة مبحوثا عنها في مسألة تحت جهتين عامتين متميزتين من جهتين فتفطن **الرابع** انه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ان المسألة عقلية وليس البحث فيها في دلالة اللفظ اصلا ولفظ الامر والنهي في العنوانين وان كان موهما لكون النزاع في دلالته لكونه ظاهرا في الطلب بالقول الا انه ليس التعبير به الا لكونه الغالب في الطلب ان يكون به لا باعتبار خصوص ما كان به كما هو واضح وتفصيل بعض في المسألة باختيار الجواز عقلا والامتناع عرفا ليس مبناه دلالة اللفظ بل مبناه انه بالنظر الدقيق العقلي يجوز حيث يراه العقل اثنين ولو كانا موجودين بوجود واحد وبالنظر المسامحي العرفي يمتنع حيث يرى بهذا النظر واحدا من دون تفاوت بين ان يكون الايجاب والتحريم بدلالة النقل او العقل والا فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفي بل لا بد ان يبدل بعدم وقوع الاجتماع بحسب دلالة الامر والنهي بعد اختياره فتدبر جيدا **الخامس** لا يخفى ان قضية اطلاق لفظي الامر والنهي عموم النزاع في جواز الامتناع والاجتماع لجميع انحاء الامر والنهي من دون اختصاص بالنفسيين التعيينيين العينيين ودعوى انصرافهما الى ذلك بلا بينة ولعل منشأه توهم ملاحظة انصراف مصاديقهما الى ذلك والغفلة عن عدم الملازمة بين صيغتهما المستعملة في الايجاب والتحريم ومادتيهما في الانصراف مضافا الى انه فيهما محل الاشكال ولا يبعد ان يكون انسباقها الى ذلك فيها للاطلاق بملاحظة مقدمات الحكمة لا من الانصراف هذا مع انه لو سلم فانما هو فيما لم يكن هناك مانع عنه كما في المقام وهو عموم الجهة المبحوث عنها وعموم ادلة الطرفين من دون اختصاص بان يكون الايجاب والتحريم باللفظ او بغيره تعيينيين او تخييريين عينيين او كفائيين نفسيين او غيريين او مختلفين فالملاك وهو تعلق الايجاب تخييريا او تعيينيا الى غير ذلك من انحائه بما تعلق به التحريم كذلك لوجهين كان بينهما عموم مطلق او من وجه على ما تقدم مثلا اذا امر بالصوم او الصلوة تخييرا او نهى عن الشرب والدخول في الحمام كذلك فالصلوة في الحمام يكون حالها كالصلوة فيه اذا امر بها عينا ونهى عن دخوله كذلك في جريان النزاع فيها ومجيء ادلة الطرفين وكذا الحال في غيرهما من الانحاء فتفطن ثم الظاهر انه يعتبر في محل النزاع اعتبار المندوحة في مقام الامتثال وان اطلقه جماعة ويكون لازم المجوز للاجتماع لاجل تعدد الجهة وانه يوجب تعدد الموضوع الا ان الاطلاق انما هو للاتكال على الوضوح لظهور اعتباره كما في الفصول حيث يلزم التكليف بالمحال بدون ذلك **السادس** انه ربما يدعى ابتناء النزاع هيهنا على النزاع في كون الاحكام متعلقة بالطبايع بمعنى انه ان القول بجواز الاجتماع يبتني على القول بتعلقها بالطبايع والقول بالامتناع على القول بتعلقها بالافراد ولعل بعضهم ان كلا من القولين هيهنا يبتني على

القول

القول بالتعلق بالافراد بخلاف التعلق بالطبايع لاختلاف متعلق الامر والنهي على هذا اذا تأول ان تصادقا واتحدا وجودا وهو في غاية الفساد فان التصادق
بحسب الوجود لو لم يرتفع به تعدد المتعلقين اذا كانا طبيعتين كالصلوة والغصب فلم يكن بدّ من ذلك لو كانا سلسلتين من افرادهما فكما ان الصلوة والغصب
اذا اجتمعا في الصلوة في الدار المغصوبة لا يصيران طبيعة واحدة فكذا تشخص الصلوة الواجبة في دار المغصوب بما هو فرد خاص من الصلوة وتشخص الغصب المتحقق في
ضمن هذه الصلوة بما هو فرد من الغصب اذا تصادقا في تشخص هذه الحركات والسكنات والكيفيات لا يصيران تشخصا واحدا بل يكونان تشخصين موجودين بوجود واحد
من طبيعتين فكما انهما فرد من الصلوة يكون فردا من الغصب فان كان التصادق موجبا لرفع تعدد المتعلقين فلا يجدي كونهما طبيعتين لفرض تصادقهما في الجمع وكون
الواحد تشخصين من طبيعتين غير ضائر اذا كانت الطبيعتان اعتباريتين وعنوانين في الحقيقة المهية وحقيقة واحدة ولم يكونا ذاتيتين وكما ان الصلوة والغصب
في ضمن الصلوة في الدار المغصوبة طبيعتان كذلك يكون هذه الصلوة تشخصا لكل من الصلوة والغصب لانطباقهما عليهما كما لا يخفى والا فكيف يكون تشخص واحد هو
واحد تحت حقيقتين ومندرجا في المقولتين **السابع** انه ربما يتخيل ان ثمرة النزاع في المسئلة انه على القول بالجواز لا يكون تعارض بين الروايتين اللتين
كان مثل مضمون احدهما الامر بالصلوة ومضمون الاخر النهي عن الغصب فلابد من الالتزام بصحة الصلوة في الدار المغصوبة وحصول الامتثال بها كالصلوة في غيرها
وعلى القول بالامتناع يقع بينهما التعارض فلابد من علاجه بالرجوع الى الترجيح دلالة او سندا لو كان والا فالتوقف او التخيير على الخلاف او الاجمال في العامين من
وجه كما حرّر في محله وهو توهم فاسد فان ما كان من قبيل الروايتين لايخ اما ان نعلم اجمالا بخروج ما تصادقا فيه من تحت اطلاق احدهما او عمومه بحيث علم عدم
ارادته من العموم او الاطلاق من رأس او لا نعلم بذلك فعلى الاول يقع بينهما التعارض مطلقا ولو قيل بالجواز اما على الامتناع فواضح واما عليه فللعلم بكذب احدهما
الموجب للتنافي بينهما من حيث الدلالة والكشف وعلى الثاني لا يقع بينهما التعارض لو قيل بالامتناع اما على الجواز فظاهر واما عليه فلانه ليس بينهما تناف بما
هما دليلان حاكيان كما هو الملاك في تعارض الادلة كي يقدم الاقوى منهما دلالة او سندا حيث ههنا علم بتحقق ملاك الحكمين فيه بحيث لا يكون تفاوت بينه وبين
سائر افراد الصلوة وكذا بينه وبين سائر افراد الغصب لذا يحكم عليه بالصحة في المعاملات مطلقا وفي العبادات في الجملة على ما يأتي تفصيله ولو قلنا بالامتناع وترجيح
جانب النهي وح كيف يكون من باب التعارض الذي لا يبقى معه مقتضى للصحة على تقدير ترجيح ما دل على النهي كما لا يخفى نعم لو كان كل منهما ظاهرا في فعلية مؤداه مطلقا
حتى بلحاظ حال الاجتماع يقع بينهما التعارض فلابد من باب الجمع بينهما دلالة لو كان عرفيا والا فلا يكون من باب التعارض بل من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين اللذين
كان كل منهما مؤثرا لولا مزاحمة بالاخر فيقدم اقويهما تأثيرا وان كان الدليل الدال على ما هو اقوى من الحكم اضعف دلالة او سندا ونسبة الى ما به القوة والضعف
في المقام ما تحقيق انه على القول بالجواز لا اشكال في حصول الامتثال وسقوط الامر باتيان المجمع مطلقا ولو في العبادات وان كان معصية للنهي نعم لو لم يلتفت الى الامر
واتى به لا بداعيه لم يسقط به لعدم تأتي قصد القربة منه بل عدم قصدها منه حسنا اصلا وان كان فيه جهته وكذا الحال على القول بالامتناع وترجيح جانب الامر
الا انه لا معصية عليه واما عليه وترجيح جانب النهي فلا امتثال لسقوط الامر فيما يحتاج سقوطه الى قصد القربة مع كونه صالحا لان يتقرب به كما في العبادات اذا مط فلا مع
الالتفات الى الحرمة موضوعا وحكما او لم يلتفت تقصيرا اما في غيرها فيسقط به لسقوط الغرض الموجب للامر فلا يعقل بقاؤه مع استيفائه وكذا فيها فيما اذا لم يلتفت
الى الحرمة قصورا فان الصلوة في الدار المغصوبة مثلا مع الجهل بغصبيتها او الجهل بحرمة الغصب قصورا وان لم تكن امتثالا لامر الصلوة لعدم كونها مأمورا بها
على الفرض الا انه قصد بها القربة مع كونها صالحة لان يتقرب بها لاشتمالها على ما يوافق الغرض من المصلحة مع صدورها منه حسنا لاجل الجهل بحيث يمدح عليه لا
قبيحا وان كان حين ما اتى فيه جهة القبح وذلك لحصول الغرض الموجب لسقوط الامر فليست الصلوة فيها على هذا من باب مجرد الاقتضاء كي لا يوجب الا الاعتقاد بكونها
مأمورا بها حسنها او المثوبة عليها كما حققناه في مسئلة التجري لما عرفت من اشتمالها حقيقة على جهة الحسن والغرض اتيانها بهذه الجهة مع الغفلة عما هي عليها
[illegible] من جهة القبح الغالبة في المقام تأثيرها الحكم الا ان المؤثر منهما الحسن والقبح ليس الا ما يلتفت اليه منهما بحيث كان الفعل الموجد به اختياريا ولا تأثير لغيره على ما
حقق في محله ومن هنا ظهر انه ليس مثل الصلوة فيها على القول بالجواز فيما لا يأتي منه قصد القربة من باب مجرد التجري ايضا بل قصدت منه فانما اتى مأمورا عليها مع ما هي
عليها من جهة الحسن الغالبة في مقام التأثير في الحكم الشرعي حيث لا تأثير له في الحسن العقلي لعدم التفات الفاعل اليها الكرهذا لو قيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها
للاحكام الواقعية بحيث كان الحكم الواقعي تابعا لما هو الغالب الحكمي منها ولا موجب لتزاحمها فيه الا فيما كانت مثلا وجه في الوجود واما بناء على عدم تزاحمها الا في
مقام فعلية الاحكام فصحة الصلوة في صورة الجهل او النسيان ليست لمجرد موافقتها للغرض بل لموافقتها للامر ايضا لعدم فعلية النهي المانع عن فعليته لغلبة جهته لمفسدة
على المصلحة للغفلة فما ذكرنا ظهر وجه حكمهم بصحة الصلوة فيها مع الجهل بالموضوع وكذا الجهل بالحكم قصورا كما عن جماعة وانقدح ان مزاحمة الامر بالنهي على القول
بالامتناع وترجيح جانب النهي انما هو فيما اذا كان النهي فعليا منجزا ولا يكون كذلك فيما حكموا فيه بالصحة فالحكم الواقعي المنشأ من الشارع بحسب ما هو عليه من جهته
متعدد على القولين كما ان حكمه الفعلي كذلك ايضا على القول بالجواز وواحد على القول بعدمه وبحسبه ايجابا او تحريما بحسب اختلاف العلم والجهل حكما وموضوعا كما
ان حكمه الواقعي يكون واحدا ايضا فيما اكره عليه واضطر اليه فيكون الصلوة في دار اكره على الدخول فيها مأمورا بها غير منهي عنها لا عنوان الغصبية والاختيار
في صحة اصل جعل التكليف وفي تنجزه بهما في الجملة كما لا يخفى واما الواجبان المتزاحمان فلا يمكن ان يكون وجوبهما فعلا على نحو التعيين بل لابد ان يكونا على نحو
التخيير او خصوص الاهم على نحو التعيين بحكم العقل وان لم يبادر الفعل الا على وجوبهما بهذا النحو ولعل هذا هو المراد من حكمهم بذلك عقلا في مقام الامتثال

[illegible]

اجتماع على ما كان عليه من الوجوب التعيينى شرعا اصلا كما انه لم يكن هناك مزاحمة وانما يكون هذا التخيير او التعيين فى مقام الامتثال بحكم العقل نعم لا مضايقة
من ان يكون الامر كذلك فى بعض مراتب الحكم وهى مرتبة وجوده الانشائى وما قبله واما فيما بعده من مرتبة انقداح البعث والزجر فى نفس المولى ومرتبة تنجزه وصحة
المؤاخذة على مخالفته فلا ولذا لو تزاحم شيئان بحسب الوجود على الاطلاق لا بحسب الاتفاق لما صح ايجابهما كليهما تعيينا كما لا يخفى **الثامن** انه لا بد
ان يعتبر فى هذه المسألة ان يكون كل من الطبيعة المأمور بها والمنهى عنها مشتملة على ما يقتضى الحكم فى جميع الافراد حتى مورد الاجتماع فلو كان هناك ما دل
على ذلك من اجماع وغيره فيكون من هذه المسألة ولو لم يكن فى البين الا اطلاق دليلى الحكمين ففيه تفصيل فهو انه ان كان الاطلاق فى بيان الحكم الذاتى الاقتضائى
للطبيعتين كان دليلا على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع فيعامل معه معاملة الاجتماع وان كان فى صدد بيان الحكم الفعلى كان استكشاف ذلك موقوفا
على القول بالجواز واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة لهما على ثبوت المقتضى للحكمين فيما تصادقا فيه لامكان انتفاء احد المقتضيين
فيه بانتفاء مقتضيه لا لثبوت ما يزاحمه مع ثبوته فلا يتحقق كونه من موارد مسألة الاجتماع فليعامل معهما معاملة المتعارضين الا ان يقال ان قضية الجمع بينهما
عرفا هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائى اذا لم يكن احدهما اظهر والا فخصوص الظاهر منهما لو كان فيكون من موارد هذه المسألة مطلقا ولا يكون منها خصوص ما اذا
احرز عدم ثبوت المقتضى فى كلا الحكمين فى جميع الافراد فافهم والحاصل انه ان كان تمام متصادق فيه دليلان ذا دلالة على الوجوب والحرمة دلالة على ثبوت المقتضى
لهما فيه فهو من مسألة الاجتماع لا التعارض وان لم يكن هناك دلالة عليه فهو من مسألة التعارض مطلقا اذا كانت هناك دلالة على عدمه فى احدهما على الاجمال
والا فهو منها على القول بالامتناع فى مسألة الاجتماع لا على القول بالجواز لعدم المنافاة بينهما عليه اصلا كما لا يخفى **اذا تمهد** ذلك فللشروع فى
اصل المطلب فاعلم انهم اختلفوا فى جواز الاجتماع وامتناعه عقلا على اقوال **ثالثها** جوازه عقلا وامتناعه عرفا والمشهور امتناعه وان قال الى جوازه بعض
المحققين من القدماء والمتأخرين والاقوى ما عليه المشهور وتحقيقه على وجه يتضح فساد ما قيل او يمكن ان يقال للقول بالجواز من وجوه الاستدلال يتوقف على بيان
امور **احدها** انه لا اشكال فى تضاد الاحكام الخمسة باسرها فى مقام فعليتها ومرتبة واقعيتها لا بوجوداتها الانشائية من دون انقداح البعث والزجر
والترخيص فعلا نحو ما انشاء وجوبه او حرمته او ترخيصه فلا امتناع فى اجتماع الايجاب والتحريم فى فعل واحد انشاء من دون بعث نحوه وزجر عنه مع وضوح الامتناع
معهما ومن هنا ظهر انه لا تزاحم بين الجهات المقتضية لها الا فى مرتبة فعليتها وواقعيتها وانه يمكن انشاء حكمين اقتضائيين لفعل واحد وان لم يمكن ان يصير فعليا الا
احدهما ومما ذكرنا ظهر ان تعلق الامر والنهى الفعليين بشىء واحد محال ولا يتوقف امتناعه على استحالة التكليف بالمحال **ثانيها** انه لا ريب فى ان متعلق
الاحكام انما هو الافعال بهويتها وحقيقتها لا باساميها وعناوينها المنتزعة عنها وانما يكون اخذ اسم او عنوان خاص فى متعلق الامر او النهى لاجل تحديد ما تعلق
به احدهما وتعيين مقداره فلا يتثلم وحدة المتعلق بحسب الهوية والحقيقة واقعا بتعدد الاسم والعنوان ولا تعدد كذلك بوحدتها فالحركة الخاصة الكذائية
المحدودة بحدود معينة لا يتعدد اذا سميت باسمين او انتزع عنها عنوانان من وجهين كما ان الحركتين الخاصتين اللتين يكون كل منهما محدودة بحدود معينة لا
يصيران واحدا اذا سميتا باسم واحد او انتزع عنهما مفهوم واحد وهذا من اوائل البديهيات وبالجملة انما يتعلق الاحكام فى الادلة بالاسامى والعنوانات بما هى حاكية
عن المسميات والمعنونات وما يتحقق فيها لا بما هى هى بنفسها ومن الواضح انه لا يتكثر المحكى والمرئى الواحد بتكثر الحاكى والمرآة ولا يتحد المتكثر بوحدتها **ثالثها**
ان الطبيعتين اللتين يتعلق باحدهما الامر وبالاخرى النهى اذا تصادقتا فى مورد تكشف عن انهما ليستا حاكيتين عن هويتين وحقيقتين مطلقا فى غير مورد
التصادق فلا يلزم ان يكون له هويتان وماهيتان ولا يكون لموجود واحد الا ماهية وحقيقة واحدة ولا عن موجودين متغايرين فى الخارج لو كانا متحدين بحسب الحقيقة
والماهية كالضرب الواقع فى الخارج تارة ظلما واخرى تاديبا الا فى غير المورد وبالجملة تعدد الوجه واختلاف الجهة المأخوذة فى اصل عنوان المسألة لا يجدى شيئا
فى مورد الاجتماع لا تعدده بحسب الحقيقة والماهية ولا بحسب الوجود فى الخارج بل هو واحد ماهية ووجودا نعم يجدى تعدد ما يحكيه ويريه وهو لا يجدى مع وحدة المرئى
والمحكى ذاتا ووجودا لما عرفت من ان متعلقات الاحكام نفس الافعال الخاصة المسماة باسماء او المعنونة بعناوين متباينات او متصادقات مطلقا وفى الجملة
من غير تفاوت فى ذلك بين القول باصالة الماهية او وحدة المورد ماهية ووجودا **واما** الطبيعة المأمور بها والطبيعة المنهى عنها فان كان كل منهما عنوانا للفعل
الذى تعلق به الامر والنهى فهما مفهومان اعتباريان انتزاعيان عن الفعل المعنون بهما ولو قلنا باصالة الماهية والاخصوص ما كان عنوانا منهما بالبداهة اعتبارية
المفاهيم التى ليست بازائها شىء فى الخارج ولا وجود لها الا بوجود ما انتزعت عنه ولا موطن لها الا الذهن واختصاص الاصالة على القول باصالة الماهية بالحقايق
الخارجية التى يكون بازائها شىء فى الخارج ويكون لها موطنان الذهن والخارج غاية الامر تلونها بالجزئية فى الخارج وتعرضها الكلية تارة والجزئية اخرى فى الذهن
ومن هنا ظهر عدم ابتناء المسألة على القول باصالة الوجود والماهية كما تخيله الفضول وان الاصيل فى مورد الاجتماع واحد وجودا كان او ماهية فظهر انه
ان مورد الاجتماع لوحدته ذاتا ووجودا الماخوذ فى هذا الامر وكونه بنفسه متعلقا للحكم واقعا وحقيقة وان اخذ فى الدليل اسما او عنوانا لما حقق فى سابقه
لا يمكن ان يكون بالفعل واجبا وحراما يبعث نحوه ويزجر عنه فعلا للتضاد بين الاحكام فى هذا المقام وان لم يكن بينهما التضاد بحسب وجوداتها الانشائية كما
عرفت فى الامر الاول ولا يخفى ان تعلق الاحكام بالطبايع لا الافراد لا يرفع غائلة هذا التضاد فى مورد الاجتماع فان غاية تقريبه ان يقال ان الطبايع من حيث هى
هى وان كانت ليست الا هى ولا تصلح لان تتعلق بها الاحكام الشرعية كالآثار العادية والعقلية الا انها مقيدة بالوجود بحيث كان الوجود خارجا والتقييد

داخلا بمحل مسالة تعلق الاحكام ومن الواضح ان متعلقي الامر والنهي على هذا ايضا بحقيقة واحدة لا في المقام تعلق البعث والزجر بهما ولا في مقام الامتثال لا
وعصيانا الاخر باتيان المورد بسوء الاختيار اما في المقام الاول فلبداهة تعلقهما فيما يلتئم احدهما عن الاخر بما هو متعلق للامر والنهي وان اتحدا فيما هو خارج عنهما
بما هما كذلك واما في المقام الثالث فلسقوط احدهما بالاطاعة والاخر بالعصيان بمجرد الاتيان فاين اجتماعهما في واحد والنزاع في المامور به والمنهي عنه بنفسه عنوانا مما هو
بمجرد كونه مما ينطبق عليه ما امر به ونهي عنه من دون ان يتعلق به بنفسه البعث والزجر وهذا لا يجدي بعد ما عرفت بما لا مزيد عليه ان تعدد ما يؤخذ في دليلهما من الاسماء
او العنوان لا يوجب تعدد ما هو المتعلق لهما في مورد الاجتماع لا ماهية ولا وجودا بل الاسماء والعنوانات حاكيان في هذا المورد عن واحد فلا يكون متعلقا لهما
حسب توسعة متعلقهما واقعا بحيث يعمانه وتوهم الجدوى في ذلك انما يتخيل ان تعدد العنوان الحاكي عن تعدد المحكي ماهية وذا انما هو لو فيما اتحدا وجودا كما في مورد
التصادق وان تعدده كاف بان يكون بنفسه متعلقا للبعث والزجر لا بما هو حاك وفان فقد عرفت بما لا مزيد عليه فساده وان المورد الواحد وجودا وماهية وان
العنوان بما هو هو ليس الا امرا انتزاعيا لا وجود له الا بوجود منشأ الانتزاع لا واقعية له الا بواقعيته وليس مما يوجب البعث والطلب من الاثار المطلوبة والمبغوضة
الصفات الحسنة والذميمة الا في المنشأ دونه فليس بما هو كذلك محكوما بالامر والنهي بل بما هو حاك فيكون المامور به والمنهي عنه هو المحكي وهذا انما كان المأخوذ
في الدليلين او احدهما من قبيل اسماء الماهيات ادفع من ان يخفى على عاقل فضلا عن فاضل هذا مضافا الى ان هذا القرب بمقتضى الجواب انما هو لو كان العنوانان متعلقا
لتعلقهما في مقام البعث وسقوطهما بالاطاعة والعصيان باتيان واحد من مصاديقهما ولا يقول به القائل به ايضا الا ان يدعي انه انما لا يقول به لاجل انه طلب المحال
ح لا من اجل ان الطلب محال فتدبر جيدا وبما حققناه من كون العنوانين بعنوانهما ما يكون متعلقا للاحكام كما في الاسماء بلا اشكال ولا كلام ظهر ان غاية التصادق
في مورد الاجتماع في نفس الطلب على حالها سواء قلنا بتعلق الاحكام بالطبايع او الافراد وقد عرفت بما لا مزيد عليه انه بلا اختلاف فانه على هذا يكون افراد حقيقة
واحدة متعلقة للبعثين اذ يكون الطبيعة المامور بها على سعتها بحسب الوجود بحيث لا يشذ عنها فرد متعلقة للامر وان كانت خصوصيات الافراد ومشخصاتها خارجة
عنها بما هي مامور بها ولا فرق فيها كان بعض ما يعمها من الافراد التي تكون بالفعل مبعوثا اليها حسب قضية البعث اليها على سعتها الذي لاجله عقلا التخيير فيها لما هي
منهيا عنها فيكون هذا البعض بوجوده الشخصي بما هو وجود تلك الحقيقة والماهية من دون ملاحظة خصوصيته مبعوثا اليه وبما هو وجودها مع ملاحظة الخصوصية ممنوعا
فعلا وملاحظة الخصوصية وعدم ملاحظتها لا يوجب تعدده بل هو واحد حقيقة وماهية ووجودا كما لا يخفى على من له ذو فطانة كيف لا تغفل عن ان وجودات الافراد
هي بعينها وجود الطبيعي وانها نفس الطبيعي في موطن الخارج حيث انه في هذا الموطن يكون جزئيا كما كان في موطن الذهن كليا الا انها مقدمات وجوده كيف وقضيته
التوقف الاثنينية وليس الفرد الا الطبيعي الموجود في الخارج بنحو وجود خاص وان نسبته اليها نسبة الاباء الى الابناء لا نسبة الاب الواحد اليها فاذا عرفت ذلك اتضح
ان التعلق بالطبيعة بحيث يشمع بعضها ما نهي عنه فعلا بخصوصها او الطبيعة بسعتها يستلزم اجتماع البعث والزجر في واحد فافهم وقد استدل على الجواز بامور منها
انه لو لم يجز لما وقع نظيره وقد وقع كما في العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام وفي مواضع التهمة والصوم في السفر الى غير ذلك من الموارد الكثيرة بيان الملازمة انه
لو لم يكن تعدد الجهة يجدي في امكان اجتماع الامر والنهي كما هو محل الكلام لما جاز اجتماع حكمين اخرين من الاحكام في مورد معه لعدم اختصاصهما بما يوجب
الامتناع من التضاد بداهة ان الاحكام الخمسة باسرها متضادة والتالي باطل لوقوع الاجتماع في غير مقام كما في العبادات التي اجتمع فيها الكراهة والايجاب
او الاستحباب او في بعض الافراد الواجبة من العبادات حيث اجتمع فيها الاستحباب او الاباحة والايجاب كما في الصلاة في المسجد او في الدار والجواب عنه اما اجمالا
فبعد قيام البرهان على الامتناع يكون ما وقع في الشريعة ظاهره على خلاف ذلك مما لا بد من التاويل فيه ولا بد ان يكون المقصود بتلك الموارد الواقعة في
الشريعة خارجا عن حقيقة المدعى اجمالا وبطلان دعوى الخصم وبرهانه لو كان الاجتماع فيها بالمعنى الذي يكون محلا للنزاع معلوما غير قابل لغيره والا فمجرد الظهور
لا يقاوم البرهان كما لا يخفى هذا مع ان عدم اختصاص الاشكال بها بالقائل بالامتناع بل يرد على القائل بالجواز ايضا لبداهة انه ايضا لا يجوز الاجتماع فيما اذا لم يكن هناك
تعدد الجهة واختلاف متعلقي الحكمين عنوانا سيما اذا لم يكن هناك مندوحة كما يكون الامر كذلك فيما لا بدل لها من العبادات المكروهة فلا وجه للاستدلال بها على
الجواز بل لا بد لكل من النقض عما يرى فيها من الاشكال فتدبر جيدا واما تفصيلا فقد اجيب عنه بوجوه يوجب ذكرها بما فيها من النقض والابرام طول الكلام
بما لا يسعه المقام فالاولى الاقتصار على ما يقتضيه التحقيق في حسم مادة الاشكال فنقول وعلى الله الاتكال ان العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام **احدها**
ما تعلق به النهي ولا بدل له كالصوم في اليوم العاشور والنوافل المبتدأة في بعض الاوقات **ثانيها** ما تعلق به النهي كذلك ويكون له بدل كالنهي عن الصلاة
في الحمام **ثالثها** ما تعلق النهي بما يجامع معه وجودا كالصلاة في مواضع التهمة بناء على ان يكون كراهتها لاجل النهي عن الكون فيها المجامع مع الصلاة
فيها اما القسم الاول فالنهي التنزيهي عنه بعد الاتفاق والاجماع على انه يقع صحيحا وان كان تركه ارجح كما يظهر من تركهم عليهم السلام اما لاجل انطباق عنوان على تركه
يكون ارجح من فعله فيكون كل واحد من الفعل والترك من هذه الجهة راجحا وذا مصلحة وان انطبق على الترك اقوى من مصلحة الفعل ولذا ... او موضوع على الترك
فيكون الفعل والترك بما هو كذلك من قبيل المتضادين والمستحبين المتزاحمين فيحكم بالتخيير لو لم يكن اهم في البين والا فيتعين الاهم وان كان الاخر يقع صحيحا حيث
انه على ما هو عليه لو لم يكن هذه المزاحمة من الرجحان والمحبوبية غاية الامر انه ليس بالفعل ما يندب اليه الا انه ليس بمنقصة بعد كفاية الرجحان والمحبوبية
لان يتاتى التقرب بها كما في سائر المستحبات او الواجبات المتزاحمات واما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه فيكون كما اذا انطبق عليه من غير

وان كانت مصلحته خ

ارشاديا الا ان الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي بل بالعرض والمجاز وانما يكون في الحقيقة متعلقا بما تلك العنوان الملازم بخلاف صورة الانطباق فانه حقيقي
كما في سائر المكروهات من غير فرق الا ان منشأه فيها حزازة ومنقصة في الفعل يوجب النهي عنه تنزيها بخلاف المقام فانه من جهة رجحان الترك من حيث الانطباق
لا لنقصان في الفعل اصلا وهذا المقدار لا يوجب ان يكون طلب الترك حقيقيا كما لا يخفى نعم يمكن حمل النهي في كلا الوجهين على الارشاد وعليه يكون الطلب في كليهما
على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز فتلخص ان النهي في هذا القسم اما ان يكون ارشادا الى ما هو راجح من الفعل فهو مما ينطبق عليه الترك او يلازمه من العنوان فيكون
ارشاديا او يكون لاجل كون الترك بالفعل مطلوبا للشارع حقيقة او عرضا حسب اختلاف الوجهين فيكون مولويا واما القسم الثالث فالنهي فيه مع امكان ان
يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول طابق النعل بالنعل يمكن ان يكون ايضا بمجرد حصول منقصة للطبيعة المأمور بها في ضمنه كما يحصل لها مزية في ضمن بعض الافراد
كالصلاة في المسجد مثلا وذلك لان الطبيعة المأمور بها ربما يكون لها في حد نفسها مع قطع النظر عما يطرء عليه من خصوصيات وجودها مقدار من المصلحة
والمزية وربما يزداد تلك المصلحة والمزية بسبب خصوصية في وجودها لشدة الملائمة بينهما وتلك الخصوصية كالمسجدية للصلاة وربما ينقص بسببها لعدم
الملائمة بينهما كالحمامية لها فان الكون في الحمام وان كان في نفسه ليس فيه حزازة بل ربما يكون في نفسه راجحا الا انه لا يلائم العبادة سيما مثل الصلاة التي
هي معراج المؤمن وربما لا يزداد ولا ينقص معها كالدارية لعدم المنافرة ولا شدة الملائمة بينهما فيبقى الطبيعة معها على ما هو عليه من اقتضاء مقدار خاص من
المزية والمصلحة من دون زيادة ولا نقصان ويتبعها الثواب كذلك بخلاف الصورتين الاوليين فانه يزيد او ينقص مثلها فيكون فرد منها مما نهي عنه من الافراد انقص
من مرتبة الطبيعة المأمور بها فيكون اقل ثوابا بالقياس اليها فيكون النهي عنه ارشادا الى ذلك اي حصول المنقصة فيما اعد لها من الثواب لاجل حصول المنقصة في
تشخصها بسبب هذه الخصوصية فليكن هذا المراد ممن قال ان الكراهة فيها انما يكون بمعنى كونه اقل ثوابا ولا يرد عليه ما اورد من لزوم اتصاف كل ما كان من العبادات
اقل ثوابا من الاخرى بالكراهة ولزوم اتصاف ما ليست فيه مزية ولا منقصة بالاستحباب لانه اكثر ثوابا مما فيه المنقصة لما عرفت من ان المراد باقلية الثواب ههنا
اقلية الثواب بالقياس الى نفس الطبيعة المأمور بها وكذا اكثرية الثواب لا مطلقا كي يشكل بذلك كله ولا يخفى الفرق الواضح بين هذا وما ذكر من منشأ الارشاد
في القسم الاول فلا تغفل **واما** القسم الثالث على القول بالجواز فيمكن ان يكون النهي عن الصلاة المجامع للكون في موضع التهمة مثلا بالعرض والمجاز وانما
يكون المنهي عنه في الحقيقة هو هذا الكون ويمكن ان يكون على الحقيقة ارشادا الى حسن تركه الى فرد آخر غير مجامع لما فيه حزازة اذ المفروض انه يتمكن من استيفاء
هذه المزية من دون الابتلاء بحزازة اصلا وعلى القول بالامتناع وترجيح جانب الامر كما هو المفروض حيث ان الغرض صحته قطعا يمكن ان يكون النهي عنه على نحو الاقتضاء
بلا خطاب لما اتحد معه مما فيه اقتضاء النهي ويمكن ان يكون على نحو الفعلية ارشادا الى اقلية ثوابها لما حصلت فيه من المنقصة في الطبيعة المأمور بها بسبب اتحادها
مع ما فيه الحزازة فان تلك الحزازة وان كانت مغلوبة غير مؤثرة اثرها من الكراهة الا انها يوجب تضعيف ما عليه المأمور بها من المصلحة والمزية ويتبعها في ذلك الثواب فلا
يكون اقل ثوابا مما يكون للطبيعة فيصح ان ينهى عنه ارشادا كما عرفت في القسم السابق في ذلك بخلاف القول بالجواز فان الاتحاد لا يوجب ذلك لعدم المزاحمة بين الجهات
الفعلية بل يكون كل منهما على ما هي عليه من التأثير في موضوعه من المزية والثواب والمنقصة والحزازة والعقاب فتلخص مما ذكرنا ان تفسير الكراهة في العبادات باقلية
الثواب لا يكاد يتم في القسم الاول مطلقا وفي القسم الثالث على القول بجواز الاجتماع فتدبر جيدا ومما ذكرنا في العبادات المكروهة ظهر حال اجتماع الوجوب والاستحباب وانه لا
بينها وان كان لا يتأتى هنا ما لا بدل له كما لا يخفى وان الامر الاستحبابي فيها محمول على الارشاد الى افضل الفردين مطلقا او على ذلك فيما اذا لم يكن متحدا مع المستحب بل
كان متصلا على تشخص الافراد لشدة المناسبة بين خصوصيته وجهة الطبيعة المأمور بها المتحققة في ضمنه وعلى المولوية على نحو المجاز اذا كان متحدا معه فافهم
ومما استدل به على الجواز التشبث بذيل العرف بادعاء ان اهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا من جهتين فاذا امر المولى
عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجبي والعضدي فلو خاطه في ذلك المكان عد مطيعا لامر الخياطة وان كان عاصيا لاجل مخالفة النهي
عن الكون في ذلك المكان والجواب المنع عن صدق الاطاعة بمعنى امتثال الامر لما عرفت بما لا مزيد عليه من البرهان على امتناع الاجتماع وبمعنى حصول الغرض به
وسقوط الامر به لذلك وان كان لا باس به الا انه مع اختصاصه بالتوصليات لما عرفت من انه لا بد في صحة العبادة من قصد القربة وكون المأتي به مما يصلح ان يتقرب
به بان لا يصدر مبغوضا عليه وهذا الفعل يصدر منه مبغوضا عليه مستحقا عليه العقوبة وان قلنا بكفاية قصد تحصيل الغرض في قصد القربة المعتبر في العبادات
لعدم لزوم قصد الامتثال لكنه يختص بالتوصليات مطلقا وفي العبادات فيما لا يصدر منه الفعل مبغوضا عليه وان لم يكن مأمورا به فعلا غير مجد للخصم فيما هو
بصدده من اثبات الجواز بل الكلام في حال التفصيل والالتزام بالجواز عقلا والامتناع عرفا كما عن جماعة من الاعلام وفيه انه لا طريق لاهل العرف في الحكم بالامكان
او بالامتناع الا استقلال عقولهم باحدهما الا ان يراد به ما اشرنا اليه سابقا من النظر المسامحي للعقل الذي لا يكون مبنيا على التدقيق واستجيز بعدم العبرة
به بعد الاطلاع على الواقع على نحو التحقيق وان اريد ان العقل يستفيد من الامر والنهي معنيين يمكن اجتماعهما في واحد بخلاف اهل العرف فانهم يفهمون منهما ما لا
يمكن اجتماعهما فيه لانه لا حكومة للعقل في باب تعيين مفاهيم الالفاظ والمحكم فيه انما هو العرف هذا مع انه قد عرفت في اول المسألة من ان النزاع فيها ليس في خصوص
مدلول الامر والنهي بل يكون في اجتماع الوجوب والحرمة كانا مدلولي صيغتهما ام لا وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام كما اشرنا
اليه سابقا يوجب ارتفاع الحرمة والعقاب عن الفعل ويبقى ملاك الايجاب فيه بلا مزاحم فيؤثر لكنه اذا لم يكن بسوء الاختيار بان ناشئ باختياره ما يؤدي اليه قهرا



فان الخطاب بالزجر عنه وان كان ساقطا بالارتكاب لما يؤدي اليه قهرا الا انه اصدر عنه مبغوضا عليه وعصيانا للخطاب ومستحقا عليه العقاب لا يصلح لان يتعلق به الايجاب هذا مما ليس فيه في الجملة ريب ولا ارتياب انما الاشكال فيما اذا كان ما اضطر اليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة فيما اذا توسطها بل فيه اقوال **احدها** انه منهي عنه **ثانيها** انه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه واختاره صاحب الفصول **ثالثها** انه مأمور به بدون ذلك هذه على القول بالامتناع واما على القول بالجواز فهو مأمور به ومنهي عنه كما هو المحكي عن ابي هاشم واختاره الفاضل القمي ناسبا له الى اكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء والحق انه يقع منهيا عنه ومبغوضا عليه بالخطاب السابق الساقط بارتكاب ما يؤدي اليه حتما ولا يكاد ان يكون مأمورا به ولو انحصر به مقدمة التخلص عن الحرام وذلك لانه قبل هذا الارتكاب لما كان متمكنا من امتثال ذلك الخطاب وعدم مخالفته كان منجزا عليه بحكم العقل ومستحقا للمؤاخذة على مخالفته مطلقا ولو فيما يتخلص به عن المخالفة الزائدة عليه ومستحقا للمثوبة على موافقته فيما لو وافقه بقصد القربة ولو كان مما اضطر اليه بسبب اختياره ما يؤدي اليها حيث ان ذلك لا يوجب خروجهما عن الاختيار المعتبر في الاطاعة والعصيان فان الايجاب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وان كان يوجب سقوط الخطاب فانه يكون معه لغوا وسفها **ان** قلت اذا كان بسوء الاختيار مقدمة للتخلص اللازم عقلا فامره لا يوجب عروض المحبوبية والمطلوبية عليه لا فيكون التخلص واجبا عقلا مع عدم التمكن منه الا بما يمتنع عليه شرعا **قلت** ليس التخلص الا ما ينتزع عما يلزم به العقل من الاقتصار في المخالفة على مقدار لا بد منه ارشادا الى ارتكاب اقل المحذورين واقل القبيحين من الغصب بمقدار الخروج او بمقدار البقاء مثلا وليس بواجب آخر يتعلق به خطاب آخر كي يتوجه انه كيف مع عدم التمكن منه ولو شرعا وبالجملة ارتكاب اقل القبيحين اذا توقف عليه الاجتناب عن اكثرهما لا ينافي عروض الحسن عقلا او وجوبه شرعا على القول بوجوب مقدمة الواجب بحيث يكون بتركه قبيحا لكنه اذا لم يتنجز التكليف بتركهما بان يتمكن من تركهما ابتداء ثم ارتكب بالاختيار ما يوجب الاضطرار الى احدهما وان كان العقل ح يلزمه ارشادا باختيار الاقل لانه اخف عقوبة وقبحا من غيره دون ان يعرضه حسن اصلا بل على ما هو عليه من المبغوضية واستحقاق العقوبة كما لا يخفى وما نحن فيه يكون هكذا حيث انه قبل الاقتحام كان متمكنا من ترك الحرام وموافقة الخطاب بعده بسوء الاختيار صار مضطرا الى مخالفته في الجملة لكن لما كان التصرف بنحو الخروج اقل محذورا من سائر انحاء التصرف يلزم به العقل ارشادا **ان** قلت ان التصرف العدواني في ارض الغير ينقسم باعتبار الدخول والخروج والبقاء الى ثلثة لا اشكال في ان الدخول والبقاء مطلوب تركهما من المكلف في جميع الاوقات والازمنة **واما** الخروج الذي هو عبارة عن التصرف المترتب عليه رفع الظلم والعدوان فليس حاله الا كحال شرب الخمر الذي يترتب عليه نجاة النفس في الاتصاف بالوجوب خاصة في جميع الاوقات والازمنة ومن هنا ظهر المنع عن كون جميع انحاء الغصب مطلوبا من المكلف قبل الدخول وانه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج لانه اذا لم يدخل كيف يتمكن من الخروج وتركه وترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس الا ترك الدخول فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في مهلكة يعالجها به لم يصدق عليه الا انه لم يقع في المهلكة لا انه ترك شرب الخمر فيها الا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى فبالجملة يكون الخروج بملاحظة تأخره عن الدخول مصداقا للتخلص وسببا له وفوقا للانسب بهذه الملاحظة فيستحيل ان يتصف بغير المحبوبية ويحكم عليه بغير المطلوبية **قلت** ما ذكرت غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال على ان ما ينحصر به التخلص يكون مأمورا به وهو موافق لما افاده شيخنا العلامة قدس سره على ما في تقريرات بعض الافاضل بعبارته لكنه لا يخفى ان ما به التخلص عن الاقبح انما يكون حسنا عقلا او مطلوبا شرعا فعلا ولو كان قبيحا ذاتا اذا لم يتمكن المكلف عن تركهما دونه اذا تمكن منه وبسوء اختياره اضطر الى ارتكاب احدهما كما في المقام لتمكنه منه قبل الاقتحام بسوء الاختيار في الحرام ضرورة تمكنه من فعلهما ولو بالواسطة المقدورة وما كان فعله مقدورا فتركه مقدور وعدم التمكن من الخروج الا بالدخول لكونه فرعه لا يخرجه عن كونه مقدورا ولو بلا واسطة والمدار في تنجز التكليف هو مطلق القدرة بلا واسطة والمدار في تنجز التكليف هو مطلق القدرة ولو بالواسطة لا خصوص ما يكون بلا واسطة فليس الخروج في الفرعية الا كالبقاء الذي جعل مطلوب الترك في جميع الاوقات فكما لا يكون الفرعية مانعة عن مطلوبية الترك فيه مطلقا فليكن غير مانعة عن مطلوبية الترك في الخروج كذلك كما لا يخفى وحسن التخلص انما يجدي اذا كان الاضطرار الى ارتكاب احد القبيحين لا بسوء الاختيار فملاحظة ذات الخروج المتأخر عن الدخول الموجب للتخلص عن الاقبح انما يوجب الحسن والمحبوبية اذا لم يكن حصل له التمكن من ترك الغصب مطلقا على نحو تمكنه من بعضها بلا واسطة وبعضها معها كما ان الشأن في دوران الامر بين كل قبيح واقبح ان يكون ارتكاب القبيح للاجتناب عن الاقبح لازما عقلا بل شرعا اذا كان ذلك بدون اختياره **واما** معه بان تمكن من تركهما جميعا اولا ثم اضطر الى احدهما بسوء اختياره فهو على ما عليه من الحرمة والقبح وان كان ذلك بحيث اختياره عقلا ارشادا ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا فانه يكون مطلوبا ومحبوبا اذا لم يكن الوقوع في المهلكة المؤدية الى الهلاك او الشرب باختياره والا لم يكد ان يكون معذورا فيه عقلا او شرعا وان كان يلزمه العقل ارشادا الى اقل القبيحين مع كونه على ما هو عليه من القبح والحرمة فمن ترك الوقوع في مهلكة مؤدية الى هلاك النفس او شرب الخمر لئلا يؤدي الى احد المحذورين والقبيحين يصدق انه تركهما ولو بتركه ما يؤدي الى احدهما اختيارا كسائر الافعال التوليدية والتسبيبية حيث يكون العمد اليها باختيار اسبابها والعمد الى تركها باختيار تركها كما لا يخفى وبهذا اللحاظ يصح العقوبة على شرب الخمر في علاج المهلكة التي وقع فيها بالاختيار وان لزم اختياره للفرار عن عقوبة هلاك النفس فانها اشد ولو سلم انه لا يصدق انه ترك شرب الخمر في المهلكة ولا الخروج من الدار على من لم يقع في المهلكة ولا توسط الدار الا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك على نحو هذه السالبة والعقل بواسطة تمكنه فيما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة فيقع نفسه في المهلكة بالاختيار فيشرب الخمر علاجا

مط وان كان يخرجه عن كونه مقدورا هم

بلا واسطة عن كونه مقدورا ... [illegible]

الوقوع هم

لما فيه خلال الدار كي يخرج عنها او منشاء توهم كونه مثل شرب الخمر لعلاج المهلكة والخروج عن الدار المغصوبة مامورا به ملاحظة لزوم حفظ النفس الموقوف على الشرب
ولزوم التخلص عن الغصب الموقوف على الخروج فعلا شرعا وعقلا او الغفلة عن انه انما يوجب ذلك لو لم يكن انحصار المقدمة بالحرام بسوء الاختيار الموجب للاضطرار
الى ارتكاب احد المحذورين من ترك الواجب او فعل الحرام كما كان في المقام وان لزوم الخروج ليس بشرعي مولوي بل ارشادي عقلي من باب ارتكاب اقل القبيحين وبما ذكرنا
ظهر فساد القول بكونه مامورا به مع كونه معصية بالنظر الى النهي السابق كما اختاره في الفصول مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد في زمان واحد بوجهين و
ولا يرتفع غائلته ذلك باختلاف زمان الايجاب والتحريم بقبل الدخول وبعده مع وحدة زمان الفعل كما في الفصول ضرورة امتناع تعلق الارادة بشيء في زمان معين
بعد تعلق الكراهة به في ذلك الزمان سابقا مع بقائه على ما هو عليه من المكروهية بحيث صار تكرهها ومراد الحاصل انه مع وحدة زمان المتعلق لا يجدي تعدد
زمانهما مع تعدده لا يضر وحدته وهو واضح كما لا يجدي في دفع هذه الغائلة جعل النهي عن الخروج مطلقا وعلى جميع الاحوال والامر به مشروطا بالدخول ضرورة ان
حرمة الشيء مطلقا وعلى جميع الاحوال ينافي وجوبه في حال منها كما لا يخفى **ثم** انه قد ظهر مما قدمناه في بيان امتناع الاجتماع وبما ذكرنا من مطاوي كلماتنا في المقام
ان الامتناع والايجاب كان بسوء الاختيار او بسببه يوجب سقوط الخطاب وان لم يوجب سقوط اثار الاطاعة والمعصية من المدح والثواب والذم والعقاب ظهر فساد
القول باجتماع الامر والنهي فيه فعلا وفساد ما استدل به عليه من انهما اي الامر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للتقييد عقلا لعدم استحالة
كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين اذ منشأ الاستحالة اما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد الجهة واما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس
بمحال اذا كان مسببا عن سوء الاختيار وذلك لما عرفت من ان تعدد الجهة غير مجد في دفع غائلة التضاد وان الامتناع والايجاب لو بسوء الاختيار لا محاله يوجب
سقوط الخطاب ضرورة استحالة البعث الحقيقي نحو فعل ممتنع او واجب نحو تركهما واما ما قيل من ان الامتناع او الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو في قبال استدلال
الاشاعرة للقول بان الافعال غير اختيارية بان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا في بيان ان الامتناع او الايجاب اذا كان بالاختيار لا يمنع عن تعلق الخطاب ثم لا يخفى انه
لا اشكال في صحة الصلوة مطلقا على القول بالاجتماع والقول بانه مامور به من دون اجراء حكم المعصية عليه واما على القول باجراء حكم المعصية عليه سواء قيل
بكونه مامورا به ام لا فلا وجه للحكم بصحة صلوة الفريضة في سعة الوقت ولا النافلة مطلقا لان الكون الخروجي على هذا يصير منه مبغوضا عليه فلا
يصلح لان يتقرب به فيقصد به التقرب وان قيل بكونه مامورا به لانه على هذا القول يكون حاله حال القول بالاجتماع فما وجه الاشكال في الصحة عليه نعم
فانه ليس مبنى القول بكونه مامورا به مع اجراء حكم المعصية عليه هو اجداء تعدد الجهة كما هو مبنى القول بالاجتماع كي يجدي المصير الى كونه مامورا به في
من جهة ان ما يتقرب به شرعا لا يصلح ان يتقرب به بل مبناه توهم عدم المزاحمة والمضادة بين النهي السابق قبل الدخول الساقط بسببه والامر اللاحق بعد الابتلاء
بالمزاحم كما عرفت من الفصول مع الاعتراف بعدم الجدوى في تعدد الجهة في دفع التضاد والتزاحم فيكون على ذلك اجراء حكم المعصية عليه مما هو عليه من الجهات لا من
جهة فلا يكون على هذا في البين ما يصلح ان يتقرب به فتحصيلا فلابد لو كان اجماع على صحة الصلوة حال الخروج في ضيق الوقت بلا تصرف فانه من المصير الى ان
الكون الخروجي انما اذا وقع جزء الصلوة يكون مطلوبا فعلا من دون اجراء حكم المعصية عليه اصلا لشدة الاهتمام بشان الصلوة وغلبة رجحان مصلحتها على
مفسدة الغصب فانقدح بذلك ما في الفصول من التردد في صحة النافلة المشعر بجزمه بالصحة مع التردد في الفريضة حيث انه لا وجه على ما ذهب اليه للصحة
في الفريضة ولو كان له وجه فلا يكاد ان يكون معه وجه للفرق بين النافلة والفريضة وهذه التفرقة انما تتم اذا كان وجه الصحة اجماع او دليل اخر عليها كما لا يخفى
فتدبر جيدا **الامر الثاني** قد مر في بعض المقدمات انه لا تعارض بين مثل خطاب صل وخطاب لا تغصب على القول بالامتناع تعارض الدليلين بما



هما دليلان حاكيان كي يقدم الاقوى منهما دلالة او سندا بل انما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين فيقدم الاقوى منهما تاثيرا وان كان الدليل عليه اضعف
لكن لا يخفى ان ذلك اذا علم الاقوى منهما بحسب التاثير واما اذا لم يعلم ذلك فيمكن الاخذ بالاقوائية بحسب الدلالة على طريق الان بان يقال ان الجمع العرفي المقبول
بين هذين الدليلين على الحكم الفعلي في جميع الافراد حتى في مورد الاجتماع يقتضي ان يحمل اضعفهما على انه على نحو الاقتضائية بقرينة اقويهما فيستكشف ثبوت
المقتضي في مورده منه في مورد الاضعف واذا لم يكن بينهما اقوى فالجمع يقتضي حملهما على الحكم الاقتضائي من هذه الحيثية اي من جهة مزاحمة المقتضي في احدهما
بالمقتضي في الاخر في مورد الاجتماع وان كان كل منهما فعليا من سائر الجهات وفي تعيين الحكم الفعلي في ذلك المورد يرجع الى ما يقتضيه الاصول العملية وبالجملة
الجمع العرفي انما يكون مع وجوده فلا يصل النوبة الى الترجيح بحسب السند ابدا ولا يخفى ان هذا الترجيح الدلالي لا يقتضي خروج مورد الاجتماع عن تحت الاخر المرجوح
راسا كي يشكل بان تقييده بذلك فيما اذا رجح النهي بحسب الدلالة فساد مثل الصلوة مطلقا ولو في مورد الجهل والنسيان والاضطرار لعدم المقتضي للصحة معه فلا
تخصيص بعض هذه الصور مما كانت متصفة بالحرمة الفعلية كما في تقريرات بعض الاعاظم لبحث شيخنا العلامة قده وذلك لانه انما يلزم هذا لو لم يكن هذا الترجيح بعد
الفراغ عن ثبوت المقتضي في الحكمين الشرعيين بل انما هو على الحكم الاقتضائي من هذه الحيثية واما معه فالمقتضي للصحة في تلك الموارد موجود والمانع عنها مفقود كما
قدمنا تفصيله فراجع فيكون هذا تخصيصه في مورد الاجتماع ودار التخصيص العقلي المحض الناشئ من جهة مزاحمة احد المقتضيين بالاخر
مع الامر او بعد وروده فيها اذا كان هذا شانه من التاثير ... فلا بد في ترجيح احدهما على الاخر من مرجح وقد ذكروا لترجيح النهي
وجوها **منها** ان النهي اقوى دلالة ... الافراد بخلاف الامر وقد اورد عليه بان ذلك فيه انما هو من جهة اطلاقه بقرينة الحكمة

كدلالة الامر على الاجتزاء باى واحد كان من افراد المامور به عند اطلاقه وقد اورد عليه بان العموم المستفاد من النهى لو كان ايضا كذلك وغير مستفاد الا دلالة

النهى بالالتزام لكان استعماله في نحو لا تغصب في بعض افراد الغصب ليس حقيقة وهذا واضح الفساد وليس هذا الامر من جهة اقتضاء وقوع الطبيعة في حيز النفى او النهى

سريان الحكم الى جميع الافراد على جهة الاستغراق عقلا بحيث يتوقف الامتثال على الاجتناب عن جميع الافراد **قلت** دلالة النهى على العموم والاستيعاب بالالتزام

مما لا ينكر لكن الظاهر ان العموم والاستيعاب المستفاد منه كذلك انما هو بحسب ما يراد مما تعلق به من الطبيعة فيختلف سعة وضيقا حسب اختلاف لحاظها انها مهملة او

تقييدها بما يوجب تفصيلها في دائرتها واخرى مقيدة بما يوجب ضيقها فاستعمالها اراده نفس الطبيعة مهملة بمعونة تقييدها كذلك ليس الا للاطلاق بقرينة الحكمة

ان كان العموم والاستيعاب بالنسبة الى افراد هذه الطبيعة التى لوحظت مهملة انما هو بدلالة النهى بالالتزام بخلاف العموم البدلى فى الامر فانه ايضا من الاطلاق وهذا كما

فى دلالة لفظ كل وما بمعناه على العموم والاستيعاب فى الاثبات بالوضع الا ان تعيين ان المراد مما اضيف اليه هو طبيعة الرجل فى مثل كل رجل مهملة غير ملحوظة معها

اما بيان افراد الطاعة او عصيانا ليدل المضاف على استيعاب جميع افراد الرجل ليس الا الظاهر بالاطلاق وقرينة الحكمة فافهم **ان قلت** فما الفرق بين مثل احل الله

كل بيع واحل الله البيع حيث انه يكون دلالة الاول على حلية تمام افراد البيع كالثانى بالاطلاق **قلت** الفرق واضح حيث ان نفس العموم والاستيعاب يكون فى

الثانى من الاطلاق وبعبارة اخرى اثبات ان الطبيعة ملحوظة بشرط شىء اى العموم والشمول يكون بخلاف الاول فانه يكون الكل بالوضع واثبات ان الطبيعة ملحوظة

مهملة لا بشرط انما يكون بالاطلاق هذا غاية ما يمكن ان يوجه ما يوجه على اقواسه دلالة النهى لكن لا يخفى انه انما يتم لو لم يكن دلالة اسماء الاجناس وما يوجه

على الطبيعة المهملة اى لا بشرط بالوضع والا فلا يحتاج الى قرينة الحكمة فى اثبات العموم بالنسبة الى افراد الرجل ولا فى صيغ النهى كما لا يخفى فان اهمال المتعلق هو لكن

لا بد منه فى اثبات استيعاب جميع افراد الرجل فى كل رجل مثلا او فى اثبات عموم مطلوبية الترك لكافة مصاديق المنهى عنه وهو بالوضع على هذا فتفطن **ومنها**

ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وقد اورد عليه فى القوانين بانه مطرح لان فى ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ولا يخفى ما فيه فان الواجب لو كان معينا

ليس الا لمصلحة فيه كما ان الحرام ليس الا لمفسدة فيه لا ان يكون فى كل واحد منهما مصلحة ومفسدة فى طرفى الفعل والترك على عكس الاخر فالاولى منع ان يكون دفع المفسدة

مطلقا اولى من جلب المنفعة كذلك بل ربما يكون العكس اولى كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك الواجبات خصوصا مثل الصلوة وما يتلوها هذا مضافا

الى انه لو سلم فهو اجنبى عن المقام فانه فيما اذا دار الامر بين ترك الواجب وفعل الحرام ولا دوران فى محل الكلام مع انه لا مجال للمقطع الا فيما يجرى فيما اصل عملى كالدوران

بين الوجوب والحرمة العينيين لا يجرى فيما اصل كما فى المرام فالمتبع فيه هو اصل البراءة عن الحرمة وقاعدة الاشتغال او البراءة فى الحكم بصحة الصلوة وفسادها لا يوجد

اجراء اصالة البراءة لا مجال للقاعدة الاشتغال ولو قلنا بها فى الشك فى الاجزاء والشرائط حيث انه لا يبقى شك بعد الحكم باباحة الكون الغصبى الذى يقع جزءا للصلوة

لا انا نقول هذا انما يكون فيما اذا كان الشك فى الصحة ناشئا من الشك فى الحرمة والاباحة وفيما نحن فيه يكون الشك فى الصحة والاباحة مسببا عن الشك فى غلبة اى من المصلحة

والمفسدة على الاخرى فى نظر الشارع **ومنها** ان الاستقراء يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلوة فى ايام الاستظهار ووجوب ترك الوضوء

من الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع وعلى تقدير اعتباره غير ثابت بمثل مواردين وعلى تقديره الكفاية

ليس ما ذكر من حرمة الصلوة فى تلك الايام وحرمة من الانائين مربوطا بالمقام اما الاول فلان حرمة الصلوة فيها انما هى لقاعدة الامكان والاستصحاب اذا كان المراد بها

ما بعد العادة الدمين لكون الدم المشتبه حيضا فيحكم بحرمة الصلوة وسائر ما يحرم او يجب على الحائض لا من جهة تغليب جانب الحرمة على الوجوب نعم لو كانت ثابتة بدليل

خاص يحتمل ان يكون لذلك واما الثانى فلانه لا كلام فى الحرمة والوجوب للانائين وليس حرمة الوضوء بالماء النجس الا لاجل التشريع المنتفى قطعا ولو توضا منهما

احتياطا فلا حرمة فى البين غلب جانبها فوجوب ترك الوضوء منهما بل اراقتهما كما فى النص ليس الا من باب التعبد او من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحكم الاستصحاب

للقطع بحصولها حين ملاقات البدن بالاناء الثانية اما بها او بالاولى وعدم حصول استعمال المطهر يقينى بعد ولو طهر موضع الملاقات بالثانية نعم لو كان

مجرد ملاقات الثانية مطهرا لو كان طاهرا كما اذا كان كرا او قلنا به فيه من دون حاجة الى نوع اخراص لا يحكم بنجاسة بدنه لا حين ملاقات الاولى ولا الثانية وان

علم بعروضها عليه حين احدى الملاقاتين لمكان قاعدة الطهارة فقد ظهر انه لو قلنا بالظهر فى النهى فى العموم الشمولى من الامر فى العموم البدلى فيحكم بالحرمة العينية

فى مورد الاجتماع فيما اذا كان الدليل على الحرمة والوجوب لفظا والا فالمرجع هو الاصول العملية كما اشرنا اليها **الامر الثالث** انه يظهر من معاملتهم فى باب

التعادل والترجيح مع مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة العموم من وجه من غير ابتناء على امتناع الاجتماع خروجه عن موضوع مسئلة الاجتماع ولعله

لما اشرنا اليه سابقا فى بيان موضوعها من لزوم تعدد متعلقى الامر والنهى بحسب العنوان كالصلوة والغصب وان كان بينهما عموم مطلق بخلاف ما اذا اتحدا عنوانا

ولو كان بينهما عموم من وجه فمجرد تعدد الاضافة بحسب الحقيقة لا يوجب تعدد العنوان لكنك خبير بانه لو كان تعدد العنوان مع الاتحاد بحسب الحقيقة لا يوجب

تعدد العنوان وحدة المعنون حقيقة ووجودا مجديا على القول بجواز الاجتماع فلم لا يجدى تعدد الاضافة فى ذلك مع انها يوجب التفاوت فى المضاف بحسب المصلحة

والمفسدة كالعنوانين وكذلك الحسن والقبح وكما لا يجدى تعدد الاضافة مع ذلك فى كون فعل واحد مثل اكرم العالم الفاسق مثلا واجبا وحراما كذلك لم يكن تعدد العنوان

مجديا فى كونه كذلك واحدا واجبا وحراما هذا اخر ما اردنا ايراده فى هذه والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا والصلوة على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم

اجمعين من الان الى يوم الدين وقد تم الاربع من نسخ هذه النسخة الشريفة اللطيفة فى يوم الثامن من العشر الثالث من الشهر الاول من السنة الخامس عشر من المائة الرابع

من الالف الثانى من هجرة سيد الانام عليه وآله التحية والسلام بيد العبد الجانى

على حبيب الله الاصفهانى فى ٢٨ ذيقعده

١٣١٥

مبحث الامر الثالث

مع الاتحاد

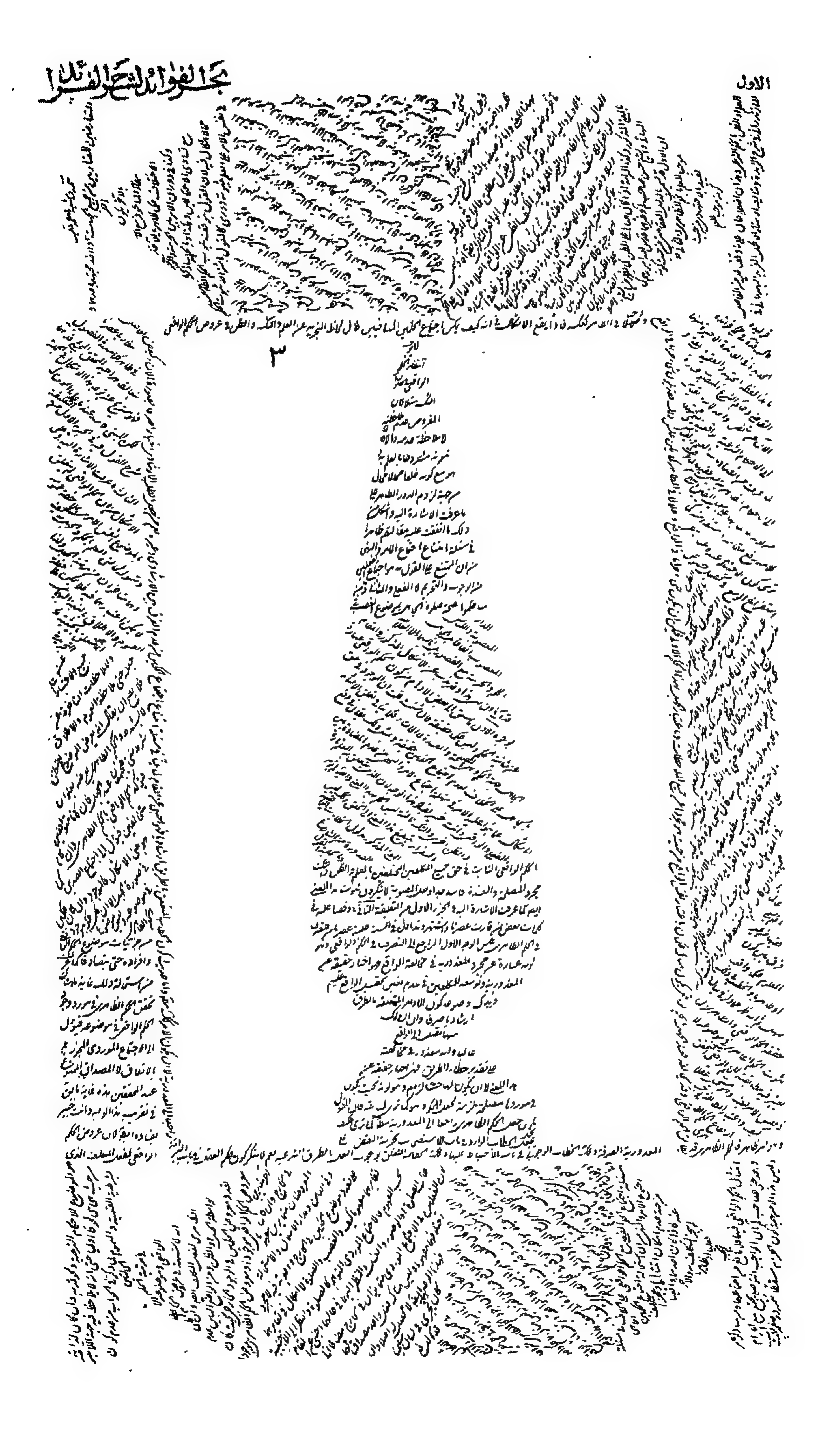


في اصالة البراءة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب في الشك قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل له القطع بحكمه الشرعي واما ان يحصل له الظن واما ان يحصل له الشك وقد عرفت ان القطع حجة في نفسه لا بجعل جاعل والظن يمكن ان يعتبر في الطريق المظنون لانه كاشف عنه ظنا لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعا وهو غير واقع الا في الجملة وقد ذكرنا موارد وقوعه في الاحكام الشرعية في الجزء الاول من هذا الكتاب واما الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلا لم يعقل فيه ان يعتبر فلو ورد في مورده حكم شرعي كان يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ويطلق عليه الواقعي الثانوي ايضا لانه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها وثانوي بالنسبة الى ذلك الحكم المشكوك فيه لان موضوع هذا الحكم الظاهري وهو الواقعة المشكوك في حكمها لا يتحقق الا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه مثلا شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم الوارد متأخرا طبعا عن ذلك المشكوك فذلك الحكم حكم واقعي بقول مطلق وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر وواقعي ثانوي لانه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري اصلا واما ما دل على الحكم



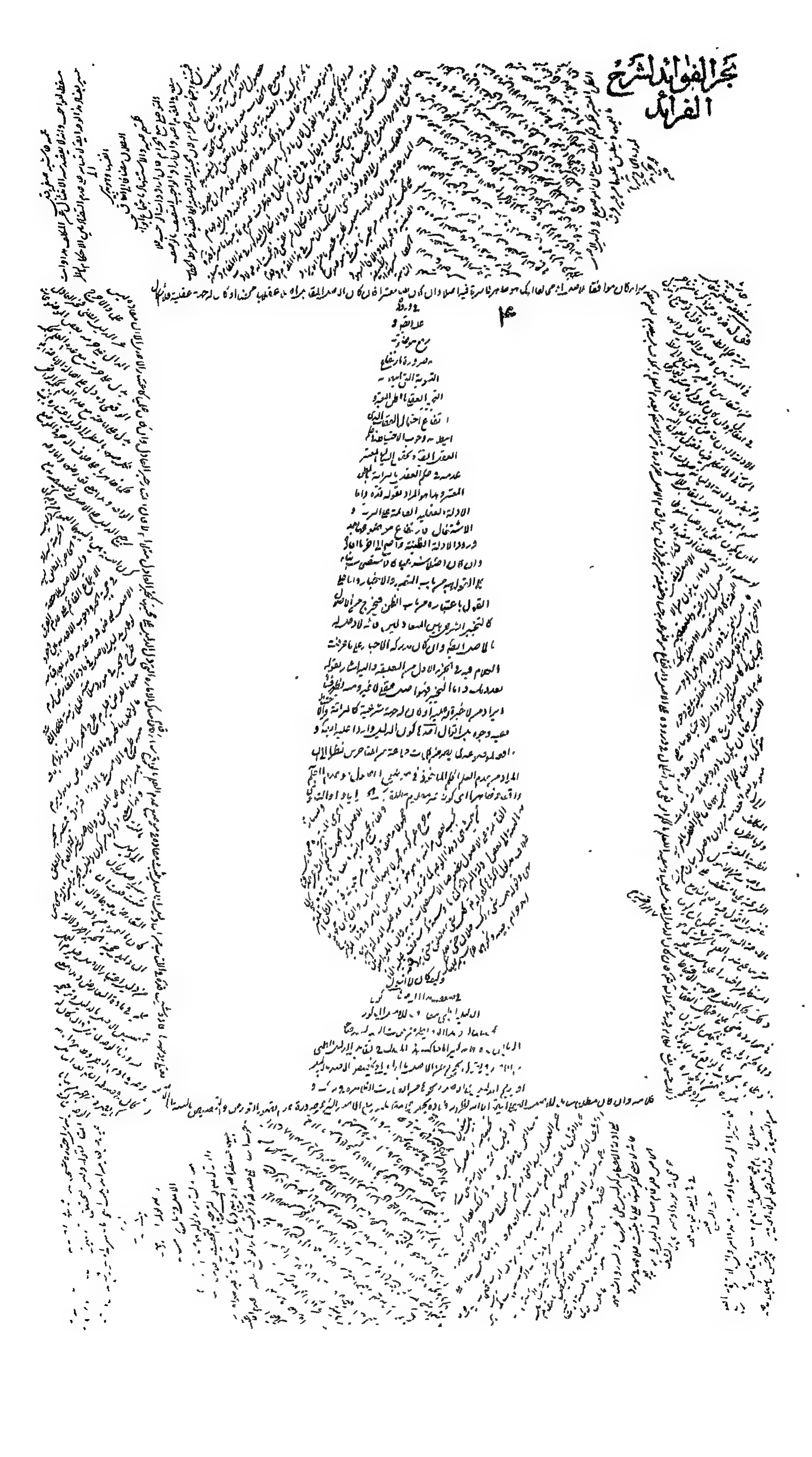
و ... في انه كيف يمكن اجتماع الحكمين المتنافيين قال لانه النهي عن العمل بالظن ... الحكم الواقعي

لا ...
الراقية ...
المك ... لان
المفروض عدم ...
لا ملاحظة ...
... لعلم به
هو مع كونه ...
من جهة لزوم الدور الظاهر ...
ما عرفت الاشارة اليه ...
ذلك ما اتفقت عليه ... ظاهرا
في مسئلة امتناع اجتماع الامر والنهي
من ان الممتنع على القول ... اجتماع ...
من الوجوب والتحريم لا الفعل ...
... من موضوع ...

...

الحكم الواقعي الثابت في حق جميع المكلفين ... بالعلم والظن ...
مجرد المصلحة والمفسدة ... لا ... من العلم
اليهم كما عرفت الاشارة اليه في الجزء الاول من التعليقة الثانية ... عليه في
كلمات بعض ... عصرنا واشتهر وتداول ... في الحكم الظاهري ... الوجه الاول الراجع الى التصرف في الحكم الواقعي وهو
انه عبارة عن مجرد المعذورية في مخالفة الواقع ... حقيقة عن
المعذورية ... للمكلفين في عدم ... الواقع عليهم
ويدل ... كون الاوامر المتعلقة بالطرق
ارشاديا صرف وان ...
... الواقع
... حقيقة
على تقدير ... الطرق ... حقيقة ...
... الواقع لا ان يكون ... و ... بحيث يكون
في موردها ... الحكم ... قال المولى
يكون جعل الحكم الظاهري راجعا الى المعذورية ...
... الخطاب الوارد في باب ... الفقهي ...

المعذورية الصرفة ... الحجية ... الطرق الشرعية ...



اصالة البرائة وما يتعلق

الاول علمنا او ظنا معتبرا يختص باسم الدليل وقد يقيد بالاجتهادي كما ان الاول قد يسمى بالدليل ٥
مقيدا بالفقاهتي وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف
الفقه والاجتهاد ثم ان الظن الغير المعتبر حكمه حكم الشك كما لا يخفى ومما ذكرنا من تاخر مرتبة الحكم
الظاهري عن الحكم الواقعي لاجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم
الادلة على الاصول لان موضوع الاصول هو الشك بوجود الدليل لا يرتفع الشك لا لمعارضة ولا منافاة بين كون حكم شرب التتن
المشكوك حكمه هي الاباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي
الحرمة فاذا علمنا بالثاني لكونه علميا المفروض سلامته عن معارضة الاول خرج شرب التتن عن موضوع
الدليل الاول وهو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص وطرح لظاهره ومن هنا كان
اطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحا لان الترجيح فرع المعارضة وكذلك اطلاق الخاص على
الدليل والعام على الاصل فيقال يخصص الاصل بالدليل او يخرج عن الاصل بالدليل ويمكن ان يكون هذا
الاطلاق على الحقيقة بالنسبة الى الادلة الغير العلمية بان يقال ان مؤدى اصل البرائة مثلا
اذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرم وهذا عام ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الامارة
الغير العلمية المقابلة للاصل انه اذا قام تلك الامارة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام
وهذا اخص من دليل اصل البرائة مثلا فيخرج به عنه وكون دليل تلك الامارة اعم من وجه باعتبار شموله
لغير مورد اصل البرائة لا ينفع بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الامارة بين موارد
وتوضيح ذلك ان كون الدليل رافعا لموضوع الاصل وهو الشك انما يصح في الدليل العلمي حيث ان
وجوده يخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكا فيه واما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه بالنسبة الى
اصالة الاحتياط والتخيير كالعلم رافع للموضوع واما بالنسبة الى ما عداهما فهو بنفسه غير رافع
لموضوع الاصل وهو عدم العلم واما الدليل الدال على اعتباره فهو وان كان علميا الا انه
لا يفيد الا حكما ظاهريا نظير مفاد الاصل اذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة
الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلية العلم والجهل فكما ان مفاد قوله كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه فكذلك ما دل على حجية الشهرة الدالة
مثلا على وجوب شيء يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث انه مظنون مطلقا او بهذه الامارة ولذا اشتهر
ان علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي هذا ما ادى اليه ظني وكبرى برهانية
وهي كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فان الحكم المعلوم منها هو الحكم الظاهري فاذا

كان مفاد الاصل ثبوت الاباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ومفاد دليل تلك الامارة ثبوت الحرمة
للفعل المظنون الحرمة كانا متعاضين لا محالة فاذا بنى على العمل بتلك الامارة كان فيه خروج
عن عموم الاصل وتخصيص له لا محالة هذا ولكن التحقيق ان دليل تلك الامارة وان لم
يكن كالدليل العلمي رافعا لموضوع الاصل الا انه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاكم على الاصل
لا مخصص له كما سيتضح انشاء الله على ان ذلك انما يتم بالنسبة الى الادلة الشرعية واما الادلة
العقلية القائمة على البرائة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الادلة الظنية
واضح لجواز الاقتناع بها فى مقام البيان وانتهاضها رافعا لاحتمال العقاب كما هو ظاهر واما
التخيير فهو اصل عقلي لا غير كما سيتضح انشاء الله واعلم ان المقصود بالكلام فى هذا المقصد الاصول المتضمنة
لحكم الشبهة فى الحكم الفرعي الكلي وان تضمن حكم الشبهة فى الموضوع ايضا وهي منحصرة فى اربعة
اصل البرائة واصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب بناء على كونه حكما ظاهريا ثبت التعبد به من
الاخبار اذ بناء على كونه مفيدا للظن يدخل فى الامارات الكاشفة عن الحكم الواقعي واما الاصول
المشخصة لحكم الشبهة فى الموضوع كاصالة الصحة واصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل
فلا يقع الكلام فيها الا لمناسبة يقتضيها المقام ثم ان انحصار موارد الاشتباه فى الاصول
الاربعة عقلي لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه واما ان لا يكون
سواء لم يكن يقين سابق عليه ام كان ولم يلحظ والاول هو مورد الاستصحاب والثاني اما ان يكون
الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني مورد التخيير والاول اما ان يدل دليل عقلي او نقلي على ثبوت العقاب
بمخالفة الواقع المجهول واما ان لا يدل والاول مورد الاحتياط والثاني مورد البرائة وقد ظهر مما ذكرنا
ان موارد الاصول قد تتداخل لان المناط فى الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ومدار
الثلثة الباقية على عدم ملاحظتها وان كانت موجودة ثم ان تمام الكلام فى الاصول الاربعة
يحصل باشباعه فى مقامين احدهما حكم الشك فى الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة
الراجع الى الاصول الثلثة الثاني حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب اما المقام الاول
فيقع الكلام فيه فى موضعين لان الشك اما فى نفس التكليف وهو النوع الخاص من الالزام وان
علم جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم واما فى متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما اذا
علم وجوب شيء وشك بين تعلقه بالظهر والجمعة او علم وجوب فائتة وتردد بين الظهر والمغرب والموضع
الاول يقع الكلام فيه فى مطالب لان التكليف المشكوك فيه اما تحريم مشتبه بغير الوجوب واما وجوب

مشتبه بغير المحرم وأما تحريم مشتبه بالمحرم واما تحريم مشتبه بغيره واما تحريم كذلك وصور الاشتباه كثيرة

وهذا مبني على اختصاص التكليف بالالزام او اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به فلو فرض

شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام فلا حاجة الى تعميم العنوان ثم ان متعلق التكليف

المشكوك اما ان يكون فعلا كليا متعلقا للحكم الشرعي الكلي كشرب التتن المشكوك في حرمته والدعاء

عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه واما ان يكون فعلا جزئيا متعلقا للحكم الجزئي كشرب هذا

المائع المحتمل كونه خمرا ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الامور الخارجية ومنشؤه في الاول

اما ان يكون عدم النص في المسئلة كمسئلة شرب التتن واما ان يكون اجمال النص كدوران الامر في قوله

تعالى حتى يطهرن بين التشديد والتخفيف مثلا واما ان يكون تعارض النصين ومنه الآية المذكورة

بناء على تواتر القراءات وتوضيح احكام هذه الاقسام في ضمن مطالب الاول دوران الامر

بين الحرمة وغير الوجوب الثاني دوران الامر بين الوجوب وغير التحريم

الثالث دوران الامر بين الوجوب والتحريم المطلب الاول فيما دار الامر فيه بين الحرمة وغير الوجوب

وقد عرفت ان متعلق الشك تارة الواقعة الكلية كشرب التتن ومنشأ الشك فيه عدم النص او

اجماله او تعارضه واخرى الواقعة الجزئية فهنا اربع مسائل الاولى ما لا نص فيه وقد اختلف

فيه على ما يرجع الى قولين احدهما اباحة الفعل شرعا وعدم وجوب الاحتياط بالترك والثاني وجوب

الترك ويعبر عنه بالاحتياط والاول منسوب الى المجتهدين والثاني الى معظم الاخباريين وربما

نسب اليهم اقوال اربعة التحريم ظاهرا والتحريم واقعا والتوقف والاحتياط ولا يبعد ان يكون تغايرها

باعتبار العنوان ويحتمل الفرق بينها او بين بعضها من وجوه اخر تأتي بعد ذكر ادلة الاخباريين احتج

للقول الاول بالادلة الاربعة فمن الكتاب آيات منها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها قيل

دلالتها واضحة وفيه انها غير ظاهرة فان حقيقة الايتاء الاعطاء فاما ان يراد بالموصول المال

بقرينة قوله تعالى قبل ذلك ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله فالمعنى ان الله سبحانه لا يكلف العبد

الا دفع ما اعطي من المال واما ان يراد نفس فعل الشيء او تركه بقرينة ايقاع التكليف عليه فاعطاؤه

كناية عن الاقدار عليه فتدل على نفي التكليف بغير المقدور كما ذكره الطبرسي وهذا المعنى اظهر

واشمل لان الانفاق من الميسور داخل فيما آتاه الله وكيف كان فمن المعلوم ان ترك ما يحتمل التحريم ليس

غير مقدور والا لم ينازع في وقوع التكليف به احد من المسلمين وان نازعت الاشاعرة في

امكانه نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان ايتاؤه عبارة عن الاعلام به لكن ارادته

بالخصوص في بيان مورد الآية وارادة الاعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين اذ لا جامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه فافهم نعم في رواية عبد الاعلى عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له هل كلّف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا يكلّف الله نفساً الا وسعها ولا يكلّف الله نفساً الا ما آتاها لكنّه لا ينفع في المطلب لان نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه فلا يحتاج دخولها في الآية الى ارادة الاعلام من الايتاء في الآية وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي ان شاء الله تعالى وممّا ذكرنا يظهر حال التمسّك بقوله تعالى لا يكلّف الله نفساً الا وسعها ومنها قوله تعالى وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً بناء على ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف لانه يكون به غالباً كما في قولك لا ابرح من هذا المكان حتّى يؤذّن المؤذّن فانه كناية عن دخول الوقت او عبارة عن البيان النقلي ويخصّص العموم بغير المستقلات او يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب الا مع اللطف بتأييد العقل بالنقل وان حسن الذمّ بناء على ان منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذمّ كما صرّح به البعض وعلى ايّ تقدير فيدلّ على نفي العقاب قبل البيان وفيه ان ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة ثم انه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسّك بالآية في المقام وبين ردّ من استدلّ بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بان نفي فعليّة التعذيب اعمّ من نفي الاستحقاق فان الاخبار بنفي التعذيب ان دلّ على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني وان لم يدلّ فلا وجه للاوّل ويمكن دفعه بان عدم الفعليّة يكفي في هذا المقام لان الخصم يدّعي ان في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً من حيث لا يعلم كما هو مقتضى رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة ادلّتهم ويعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعليّة فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعليّة بخلاف مقام التكلّم في الملازمة فان المقصود فيه اثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل وعدم ترتّب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظهار حيث قيل انه محرّم معفوّ عنه وكما في العزم على المعصية على احتمال نعم لو فرض هناك ايضاً اجماع على انه لو انتفت الفعليّة انتفى الاستحقاق كما يظهر من بعض ما فرّعوا على تلك المسألة لم يجز التمسّك به هناك والانصاف ان الآية لا دلالة لها على المطلب في المقام ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضلّ قوماً بعد اذ هداهم حتّى يبيّن لهم ما يتّقون اي ما يجتنبونه من الافعال والتروك وظاهرها انه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم الى الاسلام الا بعد ما يبيّن لهم وعن الكافي وتفسير العياشي وكتاب التوحيد حتّى يعرّفهم ما يرضيه

وفيما يتعلّق به

٩

وبسخطه وفيه فالمتقدّم في الآية السابقة مع ان دلالتها اضعف من حيث ان توقف الخدلان على

البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب للمتأمّل لا بالنحوي ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك عن

بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة وفي دلالتها تأمّل ظاهر يرد على الكلّ ان غاية مدلولها عدم المؤاخذة

على مخالفة الشيء المجهول عند المكلّف لو فرض وجوده واقعًا فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب

اجتناب ما يحتمل التحريم ومعلوم ان القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به الا عن دليل علمي

وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير ناهضة لذلك الدليل بل هي من قبيل الاصل بالنسبة اليه

كما لا يخفى ومنها قوله تعالى مخاطبًا لنبيّه صلّى الله عليه وآله ملقنًا اياه طريق الرد على اليهود حيث حرّموا بعض ما

رزقهم الله افتراء عليه قل لا اجد فيما اوحي اليّ محرّمًا على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دمًا

مسفوحًا فابطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي اوحى الله اليه على

عدم الحكم بالحرمة وعدم وجدانه صلّى الله عليه وآله ذلك فيما اوحي اليه وان كان دليلًا قطعيًا على عدم الوجود

الا ان في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في ابطال الحكم بالحرمة لكن

الانصاف ان غاية الامر ان يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود الى عدم الوجدان اشارة

الى المطلب واما الدلالة فلا ولذا قال في الوافية وفي الآية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في

العقل قبل الشرع مع انه لو سلم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر

عن الله تعالى من الاحكام يوجب عدم التحريم لا عدم وجدانه فيما بقي بايدينا من احكام الله تعالى بعد

العلم باختفاء كثير منها عنا وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالاجماع العملي على هذا

المطلب ومنها قوله تعالى وما لكم ان لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم يعني

مع خلوّ ما فصّل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه ولعل هذه الآية اظهر من سابقتها لان السابقة

دلّت على انه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما اوحى الله سبحانه الى النبي صلّى الله عليه وآله وهذه تدل على

انه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصّل وان لم يحكم بحرمته فيبطل وجوب الاحتياط

ايضًا الا ان دلالتها موهونة من جهة اخرى وهي ان ظاهر الموصول العموم فالتوبيخ على الالتزام

بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعية وعدم كون المتروك منها ولا ريب ان اللازم من

ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّمًا واقعيًا فالتوبيخ في محله والانصاف ما ذكرنا من ان الآيات المذكورة

لا تنهض على ابطال القول بوجوب الاحتياط لان غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما

لم يعلم خصوصًا او عمومًا بالعقل او النقل وهذا مما لا نزاع فيه لاحد وانما اوجب الاحتياط



من وجوبه من عدم قيام الدليل العقلي او النقلي على وجوبه فلا اثم على تركه وردّ ذلك الدليل
او معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط لا انحصاره فيه واما الايات المذكورة
فهي كبعض الاخبار الآتية لا تنهض لذلك ضرورة انه لو فرض انه ورد بطريق معتبر في نفسه
انه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل ان يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من
الايات المذكورة واما السنة فيذكر منها في المقام اخبار كثيرة منها المروي عن النبي صلى الله عليه وآله
بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الخبر فان حرمة شرب التتن مثلا مما
لا يعلمون فهي مرفوعة عنهم ومعنى رفعها كرفع الخطأ والنسيان رفع آثارها او خصوص
المؤاخذة فهو كقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ويمكن ان يورد عليه بان الظاهر
من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة اخواتها هو الموضوع اعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل
الذي لا يعلم انه شرب الخمر او شرب الخل وغير ذلك من الشبهات الموضوعية فلا يشمل الحكم الغير
المعلوم مع ان تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم لان المقدر
المؤاخذة على نفس هذه المذكورات ولا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة نعم هي من آثارها
فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من اثره امكن ان يقال ان اثر حرمة شرب التتن
مثلا المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى
نفس المذكورات والحاصل ان المقدر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع
الآثار في كل واحد من التسعة وهو الاقرب اعتبارا الى المعنى الحقيقي وان يكون في كل منها
ما هو الاثر الظاهر فيه وان يقدر المؤاخذة في الكل وهذا اقرب عرفا من الاول واظهر من
الثاني ايضا لان الظاهر ان نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد فاذا اريد من الخطأ
والنسيان وما اكرهوا عليه وما اضطروا المؤاخذة على انفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون
ذلك ايضا نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الامة بخصوص
المؤاخذة فعن المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعا عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل
يستحلف على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال عليه السلام لا قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطأوا الخبر فان الحلف بالطلاق
والعتق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع الاختيار ايضا الا ان استشهاد الامام عليه السلام على عدم

وما يتعلق به

لزومها مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاص رفع خصوص المؤاخذة

لكن النبوي المحكي في كلام الامام مختص بثلثة من التسعة فلعل نفي جميع الاثار مختص بها فتأمل

ومما يؤيد ارادة العموم ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص امة النبي صلى الله عليه وآله اذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة

اشكل الامر في كثير من تلك الامور من حيث ان العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها فلا اختصاص

له بامة النبي صلى الله عليه وآله على ما يظهر من الرواية والقول بان الاختصاص باعتبار رفع المجموع وان لم يكن رفع كل واحد

من الخواص شطط من الكلام لكن الذي يهون الامر في الرواية جريان هذا الاشكال في الكتاب العزيز

فان موارد الاشكال فيها وهي الخطاء والنسيان وما لا يطاق هي بعينها ما استوهبها النبي

ربه جل ذكره ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه في القرآن بقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا

او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا والذي يحسم اصل الاشكال

منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق فان الخطاء والنسيان الصادرين

من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع امكان الاحتياط

وكذا التكليف الشاق الناشي عن اختيار المكلف والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا

يتحمل في العادة لا ما لا يقدر عليه اصلا كالطيران في الهواء واما في الآية فلا يبعدان يراد

به العذاب والعقوبة فمعنى لا تحملنا ما لا طاقة لنا به لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة و

بالجملة فتأييد ارادة رفع جميع الاثار بلزوم الاشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف

جدا واضعف منه وهن ارادة العموم بلزوم كثرة الاضمار وقلة الاضمار اولى وهو كما ترى

وان ذكره بعض الفحول ولعله اراد بذلك ان المتيقن رفع المؤاخذة ورفع ما عداه يحتاج

الى دليل قطعي وفيه انه انما يحسن الرجوع اليه بعد الاعتراف باجمال الرواية لا لاثبات

ظهورها في رفع المؤاخذة الا ان يراد اثبات ظهورها من حيث ان حملها على خصوص المؤاخذة

يوجب عدم التخصيص في عموم الادلة المثبتة لاثار تلك الامور وحملها على العموم يوجب

التخصيص فيها فعموم تلك الادلة مبين لتلك الرواية فان المخصص اذا كان مجملا من جهة

تردده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلته كان عموم العام بالنسبة الى التخصيص المشكوك

فيه مبينا لاجماله فتأمل واجمل اضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير

من الاثار بل اكثرها حيث انها لا ترتفع بالخطاء والنسيان واخواتهما وهو ناش عن عدم

تحصيل معنى الرواية كما هو حقه فاعلم انه اذا بنينا على عموم رفع الاثار فليس المراد بها الاثار المترتبة

على هذه العنوانات من حيث هي اذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطاء والسهو من
حيث هذين العنوانين كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطاء ووجوب سجدتي السهو المترتب
على نسيان بعض الاجزاء وليس المراد ايضا رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطاء
مثل قوله من تعمد الافطار فعليه كذا لان هذا الاثر يرتفع بنفسه في صورة الخطاء بل المراد ان
الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطاء والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل اذا
صدر عن خطاء ثم المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع لانها القابلة
للارتفاع برفعه واما ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية فلا تدل الرواية على رفعها
ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي
له فيعم الدفع ولو بان يوجه التكليف على وجه يختص بالعامد وسيجيء بيانه فان قلت على ما ذكرت
يخرج اثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية لان استحقاق العقاب اثر عقلي له مع
انه متفرع على المخالفة بقيد العمد اذ مناطه اعني المعصية لا يتحقق الا بذلك واما نفس
المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية والحاصل انه ليس فيما لا يعلمون اثر مجعول من
الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم ولا الجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل قلت
قد عرفت ان المراد برفع التكليف عدم توجيهه الى المكلف مع قيام المقتضي له سواء كان
هناك دليل يثبته لولا الرفع ام لا فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة وحينئذ فاذا فرضنا
انه لا يقبح في العقل ان يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل ذلك
ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلا
على المكلف كفى في صدق الرفع وهكذا الكلام في الخطاء والنسيان فلا يشترط في تحقق
الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره نعم لو قبح عقلا المؤاخذة على الترك
كما في الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن في حقه رفع اصلا اذ ليس من شأنه ان يوجه اليه التكليف
وحينئذ فنقول معنى رفع اثر التحريم فيما لا يعلمون عدم ايجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى
يلزمه ترتب العقاب اذا افضى ترك التحفظ الى الوقوع في الحرام الواقعي وكذلك الكلام في
رفع اثر النسيان والخطاء فان مرجعه الى عدم ايجاب التحفظ عليه والا فليس في التكاليف ما
يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل والحاصل ان المرتفع فيما لا يعلمون واشباهه مما
لا يشملها ادلة التكليف هو ايجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي ويلزمه

وممّا يتعلّق به

١٣

ارتفاع العقاب في نسيانه لم يرتفع اولا وبالذات امر مجعول يترتب عليه ارتفاع امر غير مجعول

ونظيره في ذلك ما يقال في رده من ان ثبات عقاب على تركه وجوب الاعادة على من صلّى في النجاسة نسيانا

فانه ليس اثرا شرعيا لرفع الحكم من ان وجوب الاعادة وان كان شرعيا الا انه مترتب على مخالفة

المأتي به للمأمور به الموجبة لبقاء الامر الاول وهي ليست من الآثار الشرعية للنسيان وقد

تقدم ان الرواية لا تدل على رفع الآثار الغير المجعولة ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها

كوجوب الاعادة فيما نحن فيه ويرده ما تقدم في نظيره من ان الرفع راجع هنا الى

شرطية الطهارة بالنسبة الى الناسي فيقال بحكم حديث الرفع ان شرطية الطهارة شرعا

مختصة بحال الذكر فيصير صلوة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به فلا يجب الاعادة و

كذا الكلام في الجزء المنسي فتأمل واعلم ايضا انه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصها

بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الامة كما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم

نسيانا او خطاء لا يرتفع معه الضمان وكذا الاضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم

ما اضطروا اليه اذ لا امتنان في رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير فليس الاضرار بالغير نظير سائر

المحرمات الالهية المسوغة لدفع الضرر واما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد

الناس بالحلف على العتق والطلاق والصدقة فرفع اثر الاكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق والفقراء

لا اضرارا بهم وكذلك رفع اثر الاكراه عن المكره فيما اذا تعلق بايقاع الضرر بالغير لا يوجب على الغير وجوب

تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا ينافي الامتنان وليس من باب الاضرار على الغير لدفع الضرر

عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد فان الضرر اولا وبالذات متوجه على الغير بمقتضى

ارادة المكره بالكسر لا على المكره بالفتح فافهم بقي في المقام شيء وان لم يكن مربوطا به وهو ان

النبوي المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة

لسانه وظاهره رفع المؤاخذة على الحسد مع مخالفته لظاهر الاخبار الكثيرة ويمكن حمله على ما لم

يظهر الحاسد اثره باللسان او غيره بجعل عدم النطق باللسان قيدا له ايضا ويؤيده تأخير الحسد

عن الكل في مرفوعة النهدي عن ابي عبد الله ع المروية في اواخر ابواب الكفر والايمان من اصول الكافي قال قال

رسول الله ص وضع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا

اليه وما استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان او يد الحديث

ولعل الاقتصار في النبوي الاول على قوله ما لم ينطق لكونه ادنى مراتب الاظهار وروي ثلاثة لا



يسلم منها احد التطير والحسد والظن قيل فما نصنع قال اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلا تبغ
واذا ظننت فلا تحقق والبغي عبارة عن استعمال الحسد وسيأتي في رواية الخصال ان المؤمن لا
يستعمل حسده ولاجل ذلك عدّ في الدروس من الكبائر في باب الشهادة اظهار الحسد لا نفسه وفي
الشرايع ان الحسد معصية وكذا الظن بالمؤمن والظاهر ان المراد بهما ما لم يظهر صاحبه لا ان اثر ذلك
في كثير من اخبار الحسد انشاء الله في ذلك واما الطيرة بفتح الياء وقد يسكن وهي في الاصل التشأم بالطير
لان اكثر تشأم العرب كان به خصوصاً الغراب والمراد اما رفع المؤاخذة عليها ويؤيده ما روي من ان
الطيرة شرك وانما يذهبه التوكل واما رفع اثرها لان التطير كان يصدهم عن مقاصدهم فنفاه
الشرع واما الوسوسة في التفكر في الخلق كما في النبوي الثاني او التفكر في الوسوسة فيه كما في الاول
فهما واحد والاول انسب لعل الثاني اشتباه من الراوي والمراد به كما قيل وسوسة الشيطان للانسان
عند تفكره في امر الخلقة وقد استفاضت الاخبار بالعفو عنه ففي صحيحة جميل بن دراج قلت لابي
عبد الله ع انه يقع في قلبي امر عظيم فقال ع قل لا اله الا الله قال جميل فكلما وقع في قلبي شيء
قلت لا اله الا الله فذهب عني وفي رواية حمران عن ابي عبد الله ع عن الوسوسة وان كثرت قال لا شيء فيها
تقول لا اله الا الله وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع جاء رجل الى النبي ص فقال يا رسول الله
اني هلكت فقال له ص اتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله فقال لك الله من خلقه فقال اي والذي بعثك
بالحق قال كذا فقال ص ذاك والله محض الايمان قال ابن ابي عمير فحدثت ذلك عبد الرحمن بن الحجاج
فقال حدثني ابي عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص انما عنى بقوله محض الايمان خوفه ان يكون قد هلك
حيث عرض في قلبه ذلك وفي رواية اخرى عنه ع والذي بعثني بالحق ان هذا لصريح الايمان
فاذا وجدتموه فقولوا آمنا بالله ورسوله ولا حول ولا قوة الا بالله وفي رواية اخرى عنه ع
ان الشيطان اتاكم من قبل الاعمال فلم يقو عليكم فاتاكم من هذا الوجه لكي يستزلكم فاذا كان كذلك فليذكر
احدكم الله وحده ويحتمل ان يراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في امور الناس وسوء الظن بهم وهذا انسب
بقوله ما لم ينطق بشفته ثم هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الاخيرة المذكورة
في الصحيحة وفي الخصال بسند فيه رفع عن ابي عبد الله ع قال ثلاثة لم يعر منها نبي فمن دونه الطيرة والحسد
والتفكر في الوسوسة في الخلق وذكر الصدوق ره في تفسيرها ان المراد بالطيرة التطير بالنبي او
المؤمن لا تطيره كما حكى الله عز وجل عن الكفار قالوا اطيرنا بك وبمن معك والمراد بالحسد
ان يحسد لا ان يحسد كما قال الله تعالى ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله والمراد بالتفكر ابتلاء

وما يتعلق به

الانبياء اهل الوسوسة لا غير ذلك كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة انه فكر وقدّر فقتل كيف قدّر فافهم وقد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة ومنها قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المحجوب حرمة شرب التتن فهي موضوعة عن العباد وفيه ان الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد لا ما بيّنه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق او ستره فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام ان الله حدّ حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم ومنها قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون فان كلمة ما اما موصولة اضيف اليه السعة واما مصدرية ظرفية وعلى التقديرين يثبت المطلوب وفيه ما تقدم في الآيات من ان الاخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التامل والتتبع ومنها رواية عبد الاعلى عن الصادق عليه السلام قال سألته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا بناء على ان المراد بالشيء الاول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي فيكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول واما بناء على ارادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئا ومنها قوله عليه السلام ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفيه ان الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك فلان عمل بكذا بجهالة هو اعتقاد الصواب او الغفلة عن الواقع فلا يعم صورة التردد في كون فعله صوابا او خطأ ويؤيده ان تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام الى التخصيص بالشاك الغير المقصر وسياقه يابى عن التخصيص فتأمل ومنها قوله عليه السلام ان الله تعالى يحتج على العباد بما آتاهم وعرّفهم وفيه ان مدلوله كما عرفت في الآيات وغير واحد من الاخبار مما لا ينكره الاخباريون ومنها قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية واستند اليه في اماليه حيث جعل اباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية ودلالته على المطلب اوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الاحتياط لان الظاهر ارادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتي من ادلة الاحتياط دلالة وسندا وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وامثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التعارض وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فيمن تزوج امرأة في عدتها قال اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك قلت بأي الجهالتين اعذر

بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالتها انها في العدة قال احدى الجهالتين اهون من الاخرى

الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك انه لا يقدر معها على الاحتياط قلت فهو في الاخرى معذور

قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها وفيه ان الجهل بكونها في العدة ان كان

مع العلم بالعدة في الجملة والشك في انقضائها فان كان الشك في اصل الانقضاء مع العلم بمقدارها

فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه مع ان مقتضى الاستصحاب المركوز في الاذهان عدم

الجواز ومنه يعلم انه لو كان الشك في مقدار العدة فهو شبهة حكمية قصّر في السؤال

عنها فهو ليس معذورا اتفاقا لاصالة بقاء العدة واحكامها بل في رواية اخرى انه اذا علمت ان

عليها العدة لزمتها الحجة فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبدا لا من حيث المؤاخذة ويشهد

له ايضا قوله تم بعذر قوله نعم اذا انقضت عدتها جاز له ان يتزوجها وكذا مع الجهل باصل العدة لو فرض

الغفلة عنها او عن اصل العدة تابيد العقد خصوصا مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل

هذا ان كان ملتفتا شاكا وان كان غافلا او معتقدا للجواز فهو خارج عن مسئلة البرائة لعدم

قدرته على الاحتياط وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله تم لانه لا يقدر وان كان

تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط فلا يجوز حمله

على الغافل الا انه اشكال يرد على الرواية على كل تقدير ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين

فتدبر فيه وفي دفعه وقد يستدل على المطلب اخذا من الشهيد في الذكرى بقوله تم كل شيء فيه حلال

وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية

(معنى الحديث ان كل فعل من الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف

ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال فخرج ما لا يتصف

بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال

لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه

فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء

علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ام لا و

بعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما

لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقوح ان ترد اضافة على مثل اللحم المشترى

من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمار ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق

فوله قده

الا ان اشكال يرد

على الرواية على تقدير

التفكيك بحسب ورود السؤال

الرواية على كل تقدير لزوم كذب العلة مطلقا

التخصيص العلة المشتركة باحد الشاكين على فرض عدم المرجح

المرضعين على الشك ولزوم خصوص تخصيص العلة المشتركة على تقدير

عدم الغفلة فيهما ولزوم التفكيك فيه بينهما لوجود الغفلة في موضع التقليد

وعلى الشك في الموضع الآخر فتدبر مولانا محمد كاظم الطوسي النجفي مد ظله العالي

على كل منهما انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسماً لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه يكون من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها واصنافها حلالاً وبعضها حراماً واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم انتهى اقول الظاهر ان المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى ونحم الحمير على ما مثل بهما اذ لا يستقيم ارجاع الضمير في منه اليهما لكن لفظة ليس في بعض النسخ وايضاً الظاهر ان المراد بقوله فيه حلال وحرام كونه منقسماً اليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مردداً بينهما اذ لا تقسيم مع الترديد اصلاً لا ذهناً ولا خارجاً وكون الشيء مقسماً لحكمين كما ذكره المستدل لم يعلم له معنى محصل خصوصاً مع قوله انه يجوز لنا ذلك لان التقسيم الى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم امر لازم قهري لا جائز لنا وعلى ما ذكرنا فالمعنى والله العالم ان كل كلي فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى والميتة فهذا الكلي لك حلال الى ان تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه وعلى الاستخدام يكون المراد ان كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلي في الخارج فتدعه وعلى اي تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع واما ما ذكره المستدل من ان المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله لهما وصلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية ولضمير منه ولو على الاستخدام ثم الظاهر ان ذكر هذا القيد مع تمامية الكلام بدونه كما في قوله في رواية اخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله حتى تعرف كما ان الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل ايضاً يحصل بذلك ومنه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي فلا يشمل مثل شرب التتن من انا نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه كاللحم فانه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الخنزير فهذا الكلي المنقسم حلال فيكون لحم الحمار حلالاً حتى تعرف حرمته وجه الفساد ان وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار ولا دخل له في هذا الحكم اصلاً ولا في تحقق الموضوع وتقييد الموضوع بقيد اجنبي لا دخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الافراد منه مثل شرب التتن حتى احتاج هذا المنتصر الى الحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسم حلال وحرام فيهما ان معاونا بالاجماع المركب مستهجن جداً لا ينبغي صدوره من متكلم فضلاً عن الامام عليه السلام هذا مع ان اللازم مما ذكر عدم الحاجة الى الاجماع المركب فان الشرب فيه قسمان شرب الماء وشرب البنج وشرب التتن كلحم

١٧ قوله قدس سره اذ لا يستقيم ارجاع الضمير الخ وذلك لظهور الضمير في التبعيض

في نفسها وتعينها له

هنا ملاحظة قوله فيه حلال

وحرام الظاهر في كون الشيء منقسماً اليهما

كما اراده قدس سره واعلم ان الداعي على الحمل على هذا

المعنى مع انه خلاف ظاهر جميع الفقرات هو ان الامر

الذي كنى عنه بلفظ الشيء بما هو واحد على ما هو الظاهر لا يمكن ان

يكون فيه حلال وحرام بما هو كذلك اما حلال او حرام فهو غير متفاوت

قوله قدس سره وعلى الاستخدام الخ لا يخفى ان معرفة القسم الحرام لا يجب ان

يجعل غاية لحلية المشترك لا يكفي لان الحكم لاحظ عموم الحكم بالحلية على

هذا الكلي من دون تخصيص بفرد منه كما في هذا المعنى او على الجزئيات الحقيقية

التي في نوعها قسمان كما في المعنى الثاني المبني على الاستخدام

بين ان يلاحظ القسمين في موضوعه فيكون المراد من الشيء الجزئي الحقيقي كاللحم

المردد بين المذكى والميتة في المثال وان كان اللحم المردد بين المذكى

والميتة او لاحظ بهذا العنوان كلياً وعليه لا بد من ارتكاب

الاستخدام في ضمير فيه لعدم امكان وجود القسمين

في الجزئي الحقيقي او تحته فيكون المراد من الشيء

الكلي كلحم الغنم الذي فيه المذكى والميتة

[illegible]

قوله قده ومعلوم ان معرفة لحم الخ فيه ان معرفة حرمة
لحم الخنزير
وان لم يكن غاية لحلية
لحم الحمير الا انه معلوم انه غاية لحلية
مطلق اللحم كما هو غاية له على هذا التعميم كما ان
نظيره اشكالا وحلالا حسب معرفة القسم الحرام غاية للحكم
بالحلية بناء عليها هو الحق من الاختصاص بالشبهة الموضوعية فتذكر
لمولانا محمد كاظم دام ظله

الحمار بعينه وهكذا جميع الافعال المجهولة الحكم واما الفرق بين الشرب واللحم بان الشرب جنس
بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم فمما لا ينبغي ان يصغى اليه هذا كله مضافا الى ان الظاهر من قوله حتى تعرف
الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء ومعلوم ان معرفة لحم الخنزير وحرمته لا يكون
غاية لحلية لحم الحمار وقد اورد على الاستدلال بلزوم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين
احدهما انه قابل للاتصاف بهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف
بشيء منهما والثاني انه منقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهو غير جائز
وبلزوم استعمال قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه في المعنيين ايضا لان المراد حتى تعرف من الادلة
الشرعية اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وتعرف من الخارج من بينة او غيرها اذا اريد معرفة
الموضوع المشتبه فليتامل انتهى وليته امر بالتامل في الايراد الاول ايضا ويمكن ارجاعه اليهما معا
ولعله هو الاولى هذه جملة ما استدل به من الاخبار والانصاف ظهور بعضها في الدلالة على عدم
وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه في الشبهة التحريمية بحيث لو فرض تمامية الاخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضة
بينهما لكن بعضها غير دال الا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد امر عام به فلا يعارض بما سيجيء من
اخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سندا ودلالة واما الاجماع فتقريره على وجهين الاول دعوى
اجماع العلماء كلهم من المجتهدين والاخباريين على ان الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي او نقلي على
تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث انه مجهول الحكم هي البرائة وعدم العقاب على الفعل و
هذا الوجه لا ينفع الا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط فهو نظير
حكم العقل الآتي الثاني دعوى الاجماع على ان الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو عدم
وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب وتحصيل الاجماع بهذا النحو من وجوه الاول ملاحظة فتاوى
العلماء في موارد الفقه فانك لا تكاد تجد من زمان المحدثين الى زمان ارباب التصنيف في الفتوى
من يعتمد على حرمة شيء من الافعال بمجرد الاحتياط نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد
حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها ولا باس بالاشارة الى
من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول فمنهم ثقة الاسلام الكليني ره حيث صرح في ديباجة
الكافي بان الحكم فيما اختلف فيه الاخبار التخيير ولم يلزم الاحتياط مع ورود الاخبار بوجوب الاحتياط
فيما تعارض فيه النصان وما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه فالظاهر ان كل من قال بعدم وجوب
الاحتياط هناك قال به هنا ومنهم الصدوق فانه قال اعتقادنا ان الاشياء على الاباحة حتى يرد

فيه ما دل على الاحتياط من وجوه متعدده كما لا يخفى على من راجعها مولانا محمد كاظم الطوسي النجفي مد ظله العالي

ليخرج ما ليس كذلك من الاعيان والافعال ثانيهما ما يوجد فيه النوعان
في الواقع او عندنا ليخرج ما تعين حليته وحرمته ثالثها انه
اوجب استعمال المعرفة في قوله حتى تعرف الحرام في معنيين
احدهما المعرفة من الادلة حسب ارادته من الرواية
الشبهة الحكمية ثانيهما المعرفة من الامارات
الشرعية كالبينة وكونها امارة
منها بيان حكم الشبهة
الموضوعية
ومن المعلوم عدم جواز استعمال اللفظ في معنيين ثم امر بالتامل
والوجه فيه ظاهر من حيث ان اختلاف اسباب المعرفة لا يوجب اختلاف

وانت خبير بان تعين هذه الاخبار ... الاخبارية المقتضية لحلية الاشياء من الآيات مثل قوله تعالى احل لكم الطيبات ونحوه والاخبار بالمقام فان البحث عن حكم ما لم يقم دليل على حليته وحرمته بحسب الاصل الاولى لا عن قيام الدليل على حلية كل شئ بعنوان العموم وان كان فيما سبق مع تماميته من جميع الجهات مقتضيا عن التكلم الا الاولى فانه على تقدير تسليم كون الاصل هو الحظر ووجوب الاحتياط فيما شك في حرمته وحليته كان المتعين الرجوع الى تلك العمومات الاجتهادية فلا ينفع الاخباري اخبار الاحتياط لكن انه لا بد من للمجتهد لطول البحث فيما دل على البراءة في الشبهة الحكمية ... منها ما دل من الروايات على ان كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه وهي كثيرة يأتي ذكر بعضها في الكتاب

19 — متعلقة بصفحة مقابلة قوله قدس الاول دعوى الاجماع

الاجماع العلماء كلهم الاول لا يخفى عليك ان الاجماع المذكور ... بالاجماع التقديري

انتهى ويظهر من هذا موافقة والده وقدماء الاصحاب له لانه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفتهم بل ربما
يقول الذي اعتقده وافتي به واستظهر من عبارته هذه ان مورد النزاع بين الامامية واما السيد فقد صرح
باستقلال العقل باباحة ما لا طريق الى كونه مفسدة وصرح ايضا في مسئلة العمل بخبر الواحد
انه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها الى حكم العقل واما الشيخ قده فانه وان
ذهب وفاقا لشيخه المفيد قدهما الى ان الاصل في الاشياء من طريق العقل الوقف الا انه صرح في
العدة بان حكم الاشياء من طريق العقل وان كان هو الوقف لكنه لا يمتنع ان يدل دليل سمعي على
ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى واما من تاخر
عن الشيخ كالحلي والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم و
بالجملة فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط وان كان ظاهر المعارج نسبته الى جماعة ثم انه ربما نسب الى
المحقق قده رجوعه عما في المعارج الى ما في المعتبر من التفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره وانه لا يقول
بالبراءة في الثاني وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الادلة انشاء الله ومما ذكرنا يظهر ان تخصيص
بعض القول بالبراءة بمتاخري الامامية مخالف للواقع وكانه ناش عما رأى من السيد والشيخ
من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد ويؤيده ما في المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق
الى جماعة الثاني الاجماعات المنقولة والشهرة المحققة فانها قد تفيد القطع بالاتفاق وممن
استظهر منه دعوى ذلك الصدوق قده في عبارته المتقدمة عن اعتقاداته وممن ادعى اتفاق المحصلين
عليه الحلي في اول السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والاجماع انه اذا فقدت الثلاثة فالمعتمد
في المسئلة الشرعية عند المحققين الباحثين عن ماخذ الشريعة التمسك بدليل العقل انتهى
ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه هو اصل البراءة وممن ادعى اطباق العلماء المحقق في
المعارج في باب الاستصحاب وعنه في المسائل المصرية ايضا في توجيه نسبة السيد الى مذهبنا
جواز ازالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه ان من اصلنا العمل بالاصل حتى يثبت الناقل
ولم يثبت المنع عن ازالة النجاسة بالمائعات فلولا كون الاصل اجماعيا لم يحسن من المحقق قده جعله
وجها لنسبة مقتضاه الى مذهبنا واما الشهرة فانها تتحقق بعد التتبع في كلمات الاصحاب
خصوصا في الكتب الفقهية ويكفي في تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء والمتاخرين الثالث
الاجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام فان سيرة المسلمين من اول الشريعة بل في كل شريعة على
عدم الالتزام والالزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان



وان طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات وليس ذلك الا لعدم احتياج الرخصة في الفعل الى البيان وكفاية عدم وجدان النهي فيها فانا نحقق على ما حكي عنه ان اهل الشرائع كافة لا يخطؤن من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع ام لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول والمشروب ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى اقول ان كان الغرض مما ذكره من عدم التخطئة بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشرع لكنه راجع الى الدليل العقلي الآتي ولا ينبغي ذكره في الاستدلال بالخصوص اهل الشرائع بل تباني كافة العقلاء وان لم يكونوا من اهل الشرائع على قبح ذلك وان كان الغرض منه ان بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام مثلا او فرض المولى في التكاليف العرفية ممن يؤاخذ على الحرام ولو صدر جهلا لم يزل بناؤهم على ذلك فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله الرابع من الادلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم اعلامه اصلا بتحريمه ودعوى ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وان لم يكن في مورده تكليف في الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكور بل قاعدة القبح واردة عليها لانها فرع احتمال الضرر اعني العقاب ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فتردد المكلف به بين امرين كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها هذا كله ان اريد بالضرر العقاب وان اريد به مضرة اخرى غير العقاب التي لا يتوقف ترتبها على العلم فهو وان كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الاخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود فلا بد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع واما من دعوى

رخص الشارع واذن فيما شك في كونه من مصاديق التحريم يسمى بوضعه في الشبهة الموضوعية

ثم انه ذكر السيد ابو المكارم قده في الغنية ان التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق

وتبعه بعض من تأخر عنه فاستدل به في مسألة البراءة والظاهر ان المراد به ما لا يطاق الامتثال به واتيانه

بقصد الطاعة كما صرح به جماعة من الخاصة والعامة في دليل اشتراط التكليف بالعلم والا فنفس

الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف واحتمال كون الغرض من التكليف مطلق

صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة او يكون الغرض من التكليف مع الشاك فيه اتيان

الفعل بداعي حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه مطلوبا للآمر وهذا ممكن من

الشاك وان لم يمكن من الغافل مدفوع بأنه ان قام دليل على وجوب اتيان الشاك في التكليف بالفعل

لاحتمال المطلوبية اغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل والا لم ينفع التكليف المشكوك في

تحصيل الغرض المذكور والحاصل ان التكليف المجهول لا يصلح لكون الغرض منه الحمل على الفعل

مطلقا وصدور الفعل من الفاعل احيانا لا لداعي التكليف لا يمكن ان يكون غرضا للتكليف

واعلم ان هذا الدليل العقلي كبعض ما تقدم من الادلة النقلية معلق على عدم تمامية ادلة

الاحتياط فلا يثبت به الا الاصل في مسألة البراءة ولا يعد من ادلتها بحيث يعارض اخبار الاحتياط

وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة منها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر او الجنون وفيه

ان الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل اصل البراءة بذلك في الامارات

الدالة على الحكم الواقعي دون الاصول المثبتة للاحكام الظاهرية وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب

من باب الظن واما لو قلنا باعتباره من باب الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع

في المقام لان الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب والمستصحب هنا ليس الا براءة

الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه والمطلوب في الآن اللاحق

هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك اذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب

احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان الى الاصل ومعه لا حاجة

الى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة ومن المعلوم ان المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحبات

المذكورة لان عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به

الشارع في الظاهر واما الاذن والترخيص في الفعل فهو وان كان امرا قابلا للجعل ويستلزم انتفاء العقاب

واقعا الا ان الاذن الشرعي ليس لازما شرعيا للمستصحبات المذكورة بل هو من المقارنات حيث

ان عدم المنع عن الفعل بعد العلم اجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخّصا فيه فهو نظير اثبات وجود احد الضدين بنفي الآخر باصالة العدم ومن هنا تبيّن ان استدلال بعض من عاصرناه بما ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم اثبات الاستصحاب اللوازم الشرعية في هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فيه نعم من قال باعتباره من باب الظن او انه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كلما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولو لم يكن من اللوازم الشرعية فلا بأس بتمسكه به مع انه يمكن النظر فيه بناء على ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف فانسحابها في القابل شبيه بالقياس من الاستصحاب فتأمل وبالجملة فاصل البراءة اظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من ان يحتاج الى الاستصحاب ومنها ان الاحتياط عسر منفي وجوبه وفيه ان تعسره ليس الا لكثرة موارده فهي ممنوعة لان مجراه عند الاخباريين موارد فقد النص على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها الى الحرج وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة وهي عند الاكثر ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط الى الحرج ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بد له من العمل بالظن الغير المنصوص على حجيته حذرا من لزوم محذور الحرج ويتضح ذلك بما ذكروه في دليل الانسداد الذي اقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة فراجع ومنها ان الاحتياط قد يتعذر كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة وفيه ما لا يخفى ولم ار ذكره الا في كلام شاذ لا يعبأ به احتج للقول الثاني وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلاثة فمن الكتاب طائفتان احديهما ما دل على النهي عن القول بغير علم فان الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء حيث انه لم يؤذن فيه ولا يرد ذلك على اهل الاحتياط لانهم لا يحكمون بالحرمة وانما يتركون لاحتمال الحرمة وهذا بخلاف الارتكاب فانه لا يكون الا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الاباحة والاخرى ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع مثل ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوات المحتملة للفساد وهي قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده اقول ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول والجواب اما عن الآيات الناهية

عن القول بغير علم مضافا الى النقض بشبهة الوجوب والشبهة في الموضوع فان فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والاخباريين ليس من ذلك واما عما عدا آية التهلكة فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة مع ان غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد ره واما عن آية التهلكة فبان الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق ومن السنة طوائف احدها ما دل على حرمة القول والعمل بغير العلم وقد ظهر جوابها مما ذكر في الآيات الثانية ما دل على وجوب التوقف لاطلاق السكون وعدم المضي فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل وهو محصل قوله ع في بعض تلك الاخبار الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات فلا يرد على الاستدلال ان التوقف في الحكم الواقعي مسلم عند كلا الفريقين والافتاء بالحكم الظاهري منعا او ترخيصا مشترك كذلك والتوقف في العمل لا معنى له فنذكر بعض تلك الاخبار تيمنا منها مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع وفيها بعد ذكر المرجحات اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ونحوها صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع وزاد فيها ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي رواية الزهري والسكوني وعبد الاعلى الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه ورواية ابي شيبة عن احدهما ع وموثقة سعد بن زياد عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن النبي ص انه قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة الى ان قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع بملاحظة ان الاقتحام في الهلكة لا خير فيه اصلا مع ان جعله تعليلا لوجوب الارجاء في المقبولة وتمهيدا لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة على المطلوب فمساقه مساق قول القائل اترك الاكل يوما خير من ان امنع منه سنة وقوله ع في مقام وجوب الصبر حتى يتيقن الوقت لان اصلي بعد الوقت احب الي من ان اصلي قبل الوقت وقوله ع في مقام التقية لان افطر يوما من شهر رمضان فاقضيه احب الي من ان يضرب عنقي ونظيره في اخبار الشبهة قول علي ع في وصيته لابنه امسك عن طريق اذا خفت ضلالته فان الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال ومنها موثقة حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه ع حتى

اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون
الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم
فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها رواية
جميل عن الصادق ع عن آبائه ع انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله الامور ثلاثة امر بين لك رشده فاتبعه و
امر بين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل ومنها رواية جابر عن ابي جعفر ع (عبد الله ع) في
وصيته لاصحابه اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما
شرح الله لنا ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا
عند ما لا يعلمون وقوله ع في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين وما لم تجدوا
في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم
بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا الى غير ذلك
مما ظاهره وجوب التوقف والجواب ان بعض هذه الاخبار مختص بما اذا كان المضي في الشبهة
اقتحاما في التهلكة ولا يكون ذلك الا مع عدم معذورية الفاعل لاجل القدرة على ازالة
الشبهة بالرجوع الى الامام ع او الى الطرق المنصوبة منه كما هو ظاهر المقبولة وموثقة حمزة بن
طيار ورواية جابر ورواية المسمعي وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك لاتكاله في الامور
العلمية على الاستنباطات العقلية الظنية او لكون المسألة من الاعتقاديات كصفات الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وآله والائمة كما يظهر من قوله ع في رواية زرارة لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا
لم يكفروا والتوقف في هذه المقامات واجب وبعضها ظاهر في الاستحباب مثل قوله ع اورع الناس
من وقف عند الشبهة وقول امير المؤمنين ع من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان
له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وفي رواية نعمان بن بشير قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك لو ان
راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع في وسطه فدعوا المشتبهات وقوله ع من اتقى
الشبهات فقد استبرأ لدينه وملخص الجواب عن تلك الاخبار (الاحاديث) انه لا ينبغي الشك في كون الامر
فيها للارشاد من قبيل اوامر الاطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار اذ قد تبين فيها
حكمة طلب التوقف ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة احيانا
من الهلاك المحتمل فيها فالمطلوب في تلك الاخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب

الشبهة فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروي كما لو كان التكليف متحققا
فعلا في موارد الشبهة المحصورة ونحوها او كان المكلف قادرا على الفحص وازالة الشبهة
بالرجوع الى الامام عليه السلام او الطرق المنصوبة او كانت الشبهة من العقائد او الغوامض التي لم يرد
الشارع التدين به بغير علم وبصيرة بل نهى عن ذلك بقوله عليه السلام ان الله سكت عن اشياء لم يسكت
عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فربما يوقع تكليف التدين فيه بالاعتبارات
العقلية او الشواذ النقلية الى العقاب بل الى الخلود فيه اذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل
المعرفة في تلك المسألة ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازما عقلا وشرعا من
باب الارشاد كأوامر الطبيب بترك المضار وان كان الهلاك المحتمل مفسدة اخرى غير العقاب
سواء كانت دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة اقرب الى ارتكاب المعصية كما دل
عليه غير واحد من الاخبار المتقدمة ام دنيوية كالاحتراز عن اموال الظلمة فمجرد احتمالها
لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعا والمفروض ان الامر بالتوقف في هذه
الشبهة لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته لان المفروض كونه للارشاد فيكون المقصود
منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجبا
شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابها وما نحن فيه وهي الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القبيل
لان الهلكة المحتملة فيها لا تكون هي المؤاخذة الاخروية باتفاق الاخباريين لاعترافهم
بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة وان زعموا ثبوت العقاب من جهة
بيان التكليف في الشبهة باوامر التوقف والاحتياط فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الاخروي كان
حالها حال الشبهة الموضوعية كاموال الظلمة والشبهة الوجوبية في انه لا يحتمل فيها
الا غير العقاب من المضار والمفروض كون الامر بالتوقف فيها للارشاد والتخويف عن تلك
المضرة المحتملة وبالجملة فمفاد هذه الاخبار باسرها التحرز عن الهلكة المحتملة فلا بد من
احراز احتمال الهلكة عقابا كان او غيره وعلى تقدير احراز هذا الاحتمال لا اشكال ولا خلاف في
وجوب التحرز عنه اذا كان المحتمل عقابا واستحبابه اذا كان غيره فهذه الاخبار لا تنفع في
احداث هذا الاحتمال ولا في حكمه فان قلت ان المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف
والمتبادر من التهلكة في الاحكام الشرعية الدينية هي الاخروية فيكشف هذه الاخبار عن عدم
سقوط عقاب التكاليف المجهولة لاجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع للاحتياط اذ الاقتصار

اين حاشيه مرحوم متعلق است بصفحه پشت 25

قوله ره

لكونها شبهة ...
موضوعية ولاصالة عدم
تحقق مانع النكاح اولا قد يتوهم
...

في العقاب على نفس التكاليف الحقيقية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط فتبيح قلت ايجاب
الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف
المجهول وهو قبيح كما اعترف به وان كان حكما ظاهريا نفسيا فالهلكة الاخروية مترتبة على
مخالفته لا مخالفة الواقع وصريح الاخبار ارادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة
الواقعية هذا كله مضافا الى دوران الامر في هذه الاخبار بين حملها على ما ذكرنا وبين ارتكاب
التخصيص فيها باخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية وما ذكرنا اولى وح فخيرية الوقوف
عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة اعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه فهي
قضية تستعمل في المقامين وقد استعملها الائمة كك فمن موارد استعمالها في مقام لزوم
التوقف مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين
المتعارضين عند فقد المرجح وصحيحة الجميل المتقدمة التي جعلت القضية فيها تمهيدا لوجوب
طرح ما خالف كتاب الله ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري المتقدمة التي جعلت
القضية فيها تمهيدا لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره او دلالته فان من المعلوم رجحان
ذلك لا لزومه وموثقة سعد بن زياد المتقدمة التي فيها قول النبي ص لا تجامعوا في النكاح على
الشبهة وقفوا عند الشبهة فان مولانا الصادق ع فسره في تلك الموثقة بقوله ع اذا بلغك
انك قد رضعت من لبنها او انها لك محرمة وما اشبه ذلك فان الوقوف عند الشبهة خير من
الاقتحام في الهلكة الخبر ومن المعلوم ان الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة غير
لازم باتفاق الاخباريين لكونها شبهة موضوعية ولاصالة عدم تحقق مانع النكاح وقد يجاب
عن اخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر منها ان ظاهر اخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى من
غير علم ونحن نقول بمقتضاها ولكنا ندعي علمنا بالحكم الظاهري وهي الاباحة لادلة البرائة
وفيه ان المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار وموارد اكثرها هو التوقف في العمل في
مقابل المضي فيه على حسب الارادة الذي هو الاقتحام في الهلكة لا التوقف في الحكم نعم قد يشمله
من حيث كون الحكم عملا مشتبها لا من حيث كونه حكما في شبهة فوجوب التوقف عبارة عن
ترك العمل المشتبه الحكم ومنها انها ضعيفة السند ومنها انها في مقام المنع عن العمل بالقياس
وانه يجب التوقف عن القول اذا لم يكن هناك نص عن اهل بيت الوحي ع وفي كلا الجوابين ما لا يخفى
على من راجع تلك الاخبار ومنها انها معارضة باخبار البرائة وهي اقوى سندا ودلالة واعتضادا

بالكتاب والسنة والعقل وغايته الامر التكافؤ فيرجع فيهما الى ما تعارض فيه النصان والمختار فيه
التخيير فيرجع الى اصل البراءة وفيه ان مقتضى كثير ادلة البراءة المتقدمة وهي جميع آيات الكتاب و
العقل واكثر السنة وبعض تقريرات الاجماع كان مدلولها عدم استحقاق العقاب على مخالفة
الحكم الذي لا يعلمه المكلف ومن المعلوم ان هذا من مستقلات العقل الذي لا يدل اخبار التوقف
ولا غيرها من الادلة النقلية على خلافه وانما يثبت اخبار التوقف بعد الاعتراف بتماميتها على
ما هو المفروض تكليفا ظاهريا بوجوب الكف وترك المضي عند الشبهة والادلة المذكورة
لا تنفي هذا المطلب فتلك الادلة بالنسبة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل
فلا معنى لاخذ الترجيح بينهما وما يبقى من السنة من قبيل قوله عم كل شيء مطلق لا يكافؤ اخبار
التوقف لكونها اكثر واصح سندا واما قوة الدلالة في اخبار البراءة فلم يعلم وظهر ان الكتاب والعقل
لا ينافي وجوب التوقف واما ما ذكره من الرجوع الى التخيير مع التكافؤ فيمكن للخصم منع التكافؤ
لان اخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما قيل على البراءة ومنع التخيير على تقدير التكافؤ
لان الحكم في تعارض النصين الاحتياط مع ان التخيير لا يضره لانه يختار ادلة وجوب الاحتراز عن
الشبهات ومنها ان اخبار البراءة اخص لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة واخبار التوقف
تشمل كل شبهة فتخصص باخبار البراءة وفيه ما تقدم من ان اكثر ادلة البراءة بالاضافة الى هذه
الاخبار من قبيل الاصل والدليل وما يبقى فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية
التحريمية مثل قوله عم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيوجد في ادلة التوقف ما لا يكون اعم
فان ما ورد فيه نهي معارض بما دل على الاباحة غير داخل في هذا الخبر ويشمله اخبار التوقف فاذا
وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالاجماع المركب فتامل مع ان جميع موارد الشبهة التي امر فيها
بالتوقف لا يخلو من ان يكون شيئا محتمل الحرمة سواء كان عملا ام حكما ام اعتقادا فتامل والتحقيق
في الجواب ما ذكرنا الثالثة ما دل على وجوب الاحتياط وهي كثيرة منها صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج قال سالت ابا الحسن عم عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد
منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك
فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسالوا وتعلموا و
منها موثقة عبد الله بن وضاح على الاقوى قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى عنا القرص
ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا

حاشية ... على ظاهره الاستحباب لانه السند في صرف الرواية الى ... مع الوجه ... واصالة البراءة الثانية ... على ... المشبهة المذكورة ...

المؤمنون فاصلح وافطر ان كنت صائما او تنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب
ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك فان الظاهر ان قوله تأخذ بيان لمناط
الحكم كما في قولك للمخاطب ارى لك ان توفي دينك وتخلص نفسك فيدل على لزوم الاحتياط
مطلقا ومنها ما عن امالي المفيد الثاني ولد الشيخ قدس سرهما بسنده كالصحيح عن مولانا ابي الحسن
الرضا عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها
في السند الاول رحمه الكاتب الذي عنى برواية المفيد ره ومنها ما عن خط الشهيد في حديث طويل
عن عنوان البصري عن ابي عبد الله عليه السلام يقول فيه سل العلماء ما جهلت واياك ان تسألهم
تعنتا وتجربة واياك ان تعمل برأيك شيئا وخذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا
واهرب من الفتيا هربك من الاسد ولا تجعل رقبتك عتبة للناس ومنها ما ارسله الشهيد
وحكي عن الفريقين من قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل
ومنها ما ارسله الشهيد ايضا من قوله عليه السلام لك ان تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك ومنها ما
ارسل عنهم عليهم السلام ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط والجواب اما عن الصحيحة فبعدم
الدلالة لان المشار اليه في قوله بمثل هذا اما نفس واقعة الصيد واما ان يكون السؤال عن
حكمها وعلى الاول فان جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف بمعنى ان وجوب نصف الجزاء
على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الاخر عليه فيكون من قبيل وجوب اداء الدين
المردد بين الاقل والاكثر وقضاء الفوائت المرددة والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق
لانه شك في الوجوب وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وامثاله مما ثبت
التكليف فيه في الجملة لاجل هذه الصحيحة وغيرها لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلا له لعدم
ثبوت التكليف فيه راسا وان جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به
بان يكون الاقل على تقدير وجوب الاكثر غير واجب بالاستقلال نظير وجوب التسليم في الصلوة
فالاحتياط هنا وان كان مذهب جماعة من المجتهدين ايضا الا ان ما نحن فيه من الشبهة الحكمية
التحريمية ليس مثلا لمورد الرواية لان الشك فيه في اصل التكليف هذا مع ان ظاهر الرواية
التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعلم فيما بعد ولا مضايقة عن القول بوجوب
الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما يستقبل من الوقايع ومنه يظهر
انه ان كان المشار اليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة كما هو الثاني من شقي الترديد فان اريد

٣٨ ... من الوقايع حيث ان جزاء الصيد المشترك بين شخصين
كان كذلك
جواب ما فرض في السؤال
فالمعنى ان كل مستعلم عن مسئلة
لانه ورد في حكم كل مستعلم عن واقعة
الصيد ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى
تسألوا وتعلموا ثم ان قوله فعليكم بالاحتياط على هذا
الوجه ... انه ... لا فرق ...
بين الاقارب ... الحكم الواقعي والظاهري ...

... الاقل والاكثر ... فتدل ... على وجوب الاحتياط ...

رجوع المدور ان صيد ... الى الاقل والاكثر ... فتدل على وجوب
الاحتياط في ... من الشك في المكلف به مرددا
بين الاقل والاكثر في الحكم ولا تعلق لها بما نحن فيه
من الشك في اصل التكليف ...
الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني
دام ظله

وما يتعلق

بالاحتياط فيه لا فناء لو ينفع فيما نحن فيه واريد بعد الاحتياط الاحتراز عن الفوت فيها اصلا
حتى بالاحتياط فكك واما عن الموثقة فبان ظاهرها الاستحباب والظاهر ان مراده الاحتياط
من حيث الشبهة الموضوعية لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة امارة
عليها لان ارادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الامام لانه لا يقرر الجاهل
بالحكم على جهله ولا ريب ان الانتظار مع الشك في الاستتار واجب لانه مقتضى استصحاب عدم الليل
والاشتغال بالصوم فالمخاطب بالاخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم وبتعديه
الى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقينا لا مطلق الشاك لان الشاك في الموضوع الخارجي
مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الاخباريين ايضا هذا كله على تقدير
القول بكفاية استتار القرص في الغروب وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها
ويحتمل بعيدا ان يراد من الحمرة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق المغرب وتعليله ح بالاحتياط
وان كان بعيدا عن منصب الامام كما لا يخفى الا انه يمكن ان يكون هذا النحو من التعبير لاجل التقية
لايهام ان الوجه في التاخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه لا ان المغرب لا
يدخل مع تحقق الاستتار كما ان قوله ارى لك يستشم منه رائحة الاستحباب فلعل التعبير به مع
وجوب التاخير من جهة التقية وح فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل الا على رجحانه واما عن روايتي
الامالي فبعدم دلالتهما على الوجوب للزوم اخراج اكثر موارد الشبهة وهي الشبهة الموضوعية
مطلقا والحكمية الوجوبية والحمل على الاستحباب ايضا مستلزم لاخراج موارد وجوب الاحتياط
فيحمل على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وح فلا ينافي وجوبه في بعض الموارد
وعدم لزومه في بعض آخر لان تاكد الطلب الارشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في
الفعل لان الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة فيختلف رضا المرشد على تركه
وعدم رضاه بحسب مراتب المضرة كما ان الامر في الاوامر الواردة في اطاعة الله ورسوله
للارشاد المشترك بين فعل الواجب وفعل المندوب هذا والذي يقتضيه دقيق النظر ان الامر
المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الالزامي لان المقصود منه بيان اعلى مراتب الاحتياط
لا جميع مراتبها ولا المقدار الواجب والمراد من قوله بما شئت ليس التعميم من حيث القلة والكثرة
والتفويض الى مشية الشخص لان هذا كله مناف لجعله بمنزلة الاخ بل المراد ان اي مرتبة من
الاحتياط شئتها فهي في محلها وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة الى الدين

لانه بمنزلة الاخ الذي هو لك وليس بمنزلة سائر الامور التي لا يتحصى فيها بعض مراتب الاحتياط

كالماء الذي ما عدا الاخ من الرجال فهو بمنزلة قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وبما ذكرنا ظهر

الجواب عن سائر الاخبار المتقدمة مع ضعف السند في الجميع نعم يظهر من المحقق في المعارج اعتبار

اسناد النبوي مع ما يريبك حيث اقتصر في رده على انه خبر واحد لا يعول عليه في الاصول

وان الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة وما ذكره محل تامل لمنع كون المسئلة اصولية ثم منع

كون النبوي من الاخبار الاحاد المجردة لان مضمونه وهو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره ثم

منع عدم اعتبار الاخبار الاحاد في المسئلة الاصولية وما ذكره من ان الزام المكلف بالاثقل

الخ فيه ان الالزام من هذا الامر فلا ريب فيه الرابع اخبار التثليث المروية عن النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام

وبعض الائمة عليهم السلام ففي مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد الامر بالاخذ

بالمشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله انما الامور ثلثة امر

بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله

حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات

وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الدلالة ان الامام عليه السلام اوجب طرح الشاذ معللا

بان المجمع عليه لا ريب فيه والمراد ان الشاذ فيه الريب لا ان الشهرة يجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه

والا لم يكن معنى لتاخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية والاصدقية والاورعية ولا لفرض

الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبي صلى الله عليه وآله والحاصل

ان الناظر في الرواية يقطع بان الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه وهو الامر المشكل الذي اوجب

الامام رده الى الله ورسوله فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله في التثليث لا

يستقيم الا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات مضافا الى دلالة قوله نجى من

المحرمات بناء على ان تخلص النفس من المحرمات واجب وقوله وقع في المحرمات وهلك من حيث

لا يعلم ودون هذا في الظهور النبوي المروي عن ابي عبد الله عليه السلام في كلام طويل وقد تقدم في اخبار

التوقف وكذا مرسلة الصدوق عن امير المؤمنين عليه السلام والجواب عنه ما ذكرنا سابقا من ان الامر

بالاجتناب عن الشبهة ارشادي للتحرز عن المضرة المحتملة فيها فقد يكون المضرة عقابا وحينئذ فالاجتناب

لازم وقد يكون مضرة اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة كالشبهة

بالحرام حيث لا يحتمل فيها الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا فالهلاك العقاب على الحكم الواقعي

في اخبار التثليث

٣٠ مبني على ما افاده قده من كون الامر المشكل في التثليث الامر المشتبه لا بين الغي

ويدل عليه مضافا الى ظاهره وصراحته وان منعه

بعض الافاضل محتجا بما هو الاظهر

منها عدم صلاحية الشهرة من حيث الرواية لذلك

كما هو ظاهر لا ريب فيه منها ان قطعية البطلان من

جميع الجهات يرفع التخيير والتعارض فلا داعي للسؤال ولا معنى له

اصلا كما لا يخفى منها انه لا يناسب تقديم الترجيح من حيث الصفات على

الترجيح من حيث الشهرة والشذوذ من حيث الرواية فكان اطلاقه يقتضي جواز ...

المجهول باعتراف الاخباريين ايضاً كما تقدم واذا تبين لك ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام فيكفي ح في مناسبة ذكر كلام النبي صلى الله عليه وآله المسوق للارشاد انه اذا كان الاجتناب عن المشتبه بالحرام راجحاً تفصياً عن الوقوع في مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحرز عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو ابعد من الريب واقرب الى الحق اذ لو قصر في ذلك واخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل ان يكون قد اخذ بغير ما هو الحجة له فيكون الحكم به حكماً من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع فتأمل ويؤيد ما ذكرنا من ان النبوي ليس وارداً في مقام الالزام بترك الشبهات امور احدها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة الحكمية مع انه اخراج لاكثر الافراد مناف للسياق فان سياق الرواية آب عن التخصيص لانه ظاهر في الحصر وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين ولو بني على كونها منه لاجل ادلة جواز ارتكابها قلنا بمثله في الشبهة الحكمية الثاني انه صلى الله عليه وآله رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم والمراد منها جنس الشبهة لانه في مقام بيان ما تردد بين الحلال والحرام لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع مع انه ينافي استشهادهم بها في العموم الافرادي ومن المعلوم ان ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم الا على مجاز المشارفة كما يدل عليه بعضها المتضمن وما يأتي من الاخبار فالاستدلال موقوف على اثبات كبرى وهي ان الاشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرم من دون سبق علم به اصلاً الثالث الاخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها منها قول النبي صلى الله عليه وآله في رواية النعمان وقد تقدم في اخبار التوقف ومنها قول امير المؤمنين عليه السلام في مرسلة الصدوق انه خطب فقال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها ومنها رواية ابي جعفر الباقر عليه السلام قال قال جدي رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعاها في الحمى الا وان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فتوقوا حمى الله ومحارمه ومنها ما ورد من ان في حلال الدنيا حساباً وفي حرامها عقاباً وفي الشبهات عتاباً ومنها رواية فضيل بن عياض قال قلت لابي عبد الله عليه السلام من الورع من الناس قال الذي يتورع من محارم الله ويجتنب هؤلاء فاذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه واما العقل فتقريره بوجهين احدهما انا نعلم اجمالاً قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ونحوه الخروج عن عهدة

تركها على وجه لعله التفصيل بالاجتناب او التعيين بعدم العقاب لان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والاخباريين وبعد مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل ان يكون منها اذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته اذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمته واقعا فان قلت بعد مراجعة الادلة نعلم تفصيلا بحرمة امور كثيرة ولا نعلم اجمالا بوجود ما عداها فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط وبعبارة اخرى العلم الاجمالي قبل الرجوع الى الادلة واما بعده فليس هنا علم اجمالي قلت ان اريد من الادلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الاولي فكل مراجع في الفقه يعلم ان ذلك غير ميسر لان سند الاخبار لو فرض قطعيا لكن دلالتها ظنية وان اريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم اجمالا اذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني الا وجوب الاخذ بمضمونه فان كان تحريما صار ذلك كانه احد المحرمات الواقعية وان كان تحليلا كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وان كان في الواقع من المحرمات وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين تلك الادلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها بل ولا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومة اجمالا وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الافعال كالعلم التفصيلي بها لان العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الاجمالي والظن غير مناف له لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعا على الوجه المذكور نعم لو اعتبر الشارع هذه الادلة بحيث انقلب التكليف الى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عداه مما تضمنته الادلة من محرمات التحريم خارجا عن المكلف به فلا يجب الاحتياط فيها وبالجملة فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم اجمالا بوجود محرمات فيها ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثة لان مجرد قيام البينة على تحريم البعض لا يوجب العلم ولا الظن بالبراءة من جميع المحرمات نعم لو اعتبر الشارع البينة في المقام بمعنى انه امر بتشخيص المحرمات المعلومة وجودا وعدما بهذا الطريق رجع التكليف الى وجوب اجتناب ما قامت عليه البينة لا الحرام الواقعي والجواب اولا منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تادية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه لان ما

ذكرناه هو المتحصل من ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق
وتوضيحه في محله فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف به فعلا على تقدير حرمته واقعا
وثانيا سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية الا ان من المقرر في الشبهة المحصورة كما سيجيء
ان شاء الله تعالى انه اذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل اخر غير التكليف المتعلق
بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر لاحتمال كون المعلوم الاجمالي هو
هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا فاصالة الحل في البعض الاخر غير معارضة بالمثل سواء كان
ذلك الدليل سابقا على العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة احد الانائين تفصيلا فوقع قذرة
في احدهما المجهول فانه لا يجب الاجتناب عن الاخر لان حرمة احدهما معلومة تفصيلا ام كان لاحقا
كما في مثال الغنم المذكور فان العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة
وجوب العمل بالبينة وسيجيء توضيحه ان شاء الله تعالى وما نحن فيه من هذا القبيل الوجه الثاني ان الاصل في
الافعال الغير الضرورية الحظر كما نسب الى طائفة من الامامية فيعمل به حتى يثبت من الشرع الاباحة
ولم يرد الاباحة فيما لا نص فيه وما ورد على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الامر بالتوقف
والاحتياط فالمرجع الى الاصل ولو تنزلنا عن ذلك فالتوقف كما عليه الشيخان قدس سرهما واحتج
عليه في العدة بان الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم المفسدة فيه وقد جزم
بهذه القضية السيد ابو المكارم في الغنية وان قال باصالة الاباحة كالسيد المرتضى تعويلا
على قاعدة اللطف وانه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانها لكن ردها في العدة بانه قد
يكون المفسدة في الاعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف والجواب بعد تسليم استقلال
العقل بدفع الضرر انه ان اريد ما يتعلق بامر الاخرة من العقاب فيجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم
البيان مامون وان اريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل ايضا
فوجوب دفعها غير لازم عقلا اذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع
اذا كان لبعض الدواعي النفسانية وقد جوز الشارع بل امر به في بعض الموارد وعلى تقدير الاستقلال
فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية لان المحرم هو مفهوم الاضرار
وصدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاص و
الشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين ايضا وسيجيء تتمة الكلام في الشبهة
الموضوعية ان شاء الله تعالى وينبغي التنبيه على امور الاول ان المحكي عن المحقق التفصيل في اعتبار اصل البراءة

بين فاتحة ابن بابويه وغيره معتبر في الاول دون الثاني ولا بد من حكاية كلامه قدس سره في المعتبر والمعارج حتى يتضح حال النسبة فقال في المعتبر الثالث يعني من ادلة العقل الاستصحاب واقسامه ثلثة الاول استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما يقال الوتر ليس واجبا لان الاصل براءة الذمة ومنه ان يختلف العلماء في حكم الدية المرددة بين الاقل والاكثر كما في دية عين الدابة المرددة بين النصف والربع الى ان قال الثاني ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هنا دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر الثالث استصحاب حال الشرع فاختار انه ليس بحجة انتهى موضع الحاجة من كلامه قده وذكر في المعارج على ما حكي عنه ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه وهذا الدليل لا يتم الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند ذلك يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى وحكي عن المحدث الاسترابادي في فوائده ان تحقيق هذا الكلام هو ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها فاذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي ان يحكم قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عم كما في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عم في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة عم اظهار الدين عندهم وتأليفهم كلما يسمعون منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة ولتعمل بما في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى فان رسول الله صلعم والائمة لم يضيعوا من في اصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور دليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة الا عند العامة القائلين بانه صلعم اظهر عند اصحابه كلما جاء به وتوفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره

وناخص منه احدا بتعليم شيء لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاءه فاجاء به انتهى كلامه

اقول المراد بالدليل المصحح للتكليف حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به هو ما

تيسر للمكلف الوصول اليه والاستفادة منه فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل اصلا

او كان ولم يتمكن المكلف من الوصول اليه او تمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف او تيسر ولم يتم دلالته

في نظر المستدل فان الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق قده في كلامه

السابق سواء قلنا بان وراء الحكم الفعلي حكما اخر يسمى حكما واقعيا وحكما شانيا على ما هو مقتضى

مذهب المخطئة ام قلنا بانه ليس وراءه حكم اخر للاتفاق على ان مناط الثواب والعقاب ومدار

التكليف هو الحكم الفعلي وح فكلما تتبع المستنبط الادلة الشرعية في نظره الى ان علم من

نفسه عدم تكليفه بازيد من هذا المقدار من التتبع ولم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للاصل

صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي ولا فرق في ذلك بين العام البلوى وغيره ولا بين

العامة والخاصة ولا بين المخطئة والمصوبة ولا بين المجتهدين والاخباريين ولا بين احكام الشرع

وغيرها من احكام سائر الشرائع وسائر الموالي بالنسبة الى عبيدهم هذا بالنسبة الى الحكم الفعلي

واما بالنسبة الى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله لو سميناه حكما بالنسبة الى الكل

فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق قده من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف الى

العلم به لان المفروض عدم اناطة التكليف به نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعد

لعموم البلوى به لا بمجرده بل مع ظن عدم المانع عن نشره في اول الامر من الشارع او خلفائه

او من وصل اليه لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره ولا دخل له باصل البراءة التي هي من الادلة

العقلية ولا بمسئلة التكليف بما لا يطاق ولا بكلام المحقق فما تخيله المحدث تحصيلا لكلام

المحقق مع انه غير تام في نفسه اجنبي عن اصل المسئلة نعم قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة

الظن بها فيما بعد الشرع كما سيجيء عن بعضهم لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي

ذكره المحقق ومن هنا يعلم ان تغاير القسمين باعتبار كيفية الاستدلال حيث ان مناط الاستدلال

في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة

فجعله من اقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند

الشك ولو لدليل اخر غير الاتكال على الحالة السابقة فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة

ومناط الاستدلال في القسم الاول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل

سع عدم الدليل لا تعلق له بالتفصيل المذكور في عدم الدليل

ولعله العدم الحكم

ثم ان كان مراده جعل

ذلك دليلا على نفي الحكم في مرحلة

الواقع كما هو الظاهر من كلامه فلا تعلق له

بباب البراءة اصلا وان كان ما افاده محل منع

من حيث ان عدم الدليل على حكم الفعل لا يجعله غير مقدور

وان كان مراده جعل ذلك دليلا على نفي التكليف في مرحلة الظاهر

اي التكليف الفعلي كما استظهره شيخنا قده منه امكن الاستدلال من

باب البراءة وان لم يمن ما لان الدليل العقلي على نفي التكليف الفعلي

على نفي الواقع استنادا الى ما عرفت من قاعدة قبح التكليف بما

لا يطاق في افاده شيخنا قده في الكتاب في رد

المتقدم ذكره في كلام المجوزة فقد ظهر مما ذكرنا

كلام التفصيل المنسوب الى المحقق في

باب البراءة من سطحي

اثر له في الكلام

لمولانا ومقتدانا الحاج ميرزا محمد حسن الاشتياني مد

على الحكم ويشهد لما ذكرنا من المغايرة انا لا نعتبر ان الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمم الواجد
للماء في اثناء صلاته لاجل الاستصحاب وقال به لاجل ان عدم الدليل دليل العدم نعم هذا القسم
الثاني اعم موردا من الاول لجريانه في الاحكام العقلية وغيرها كما ذكره جماعة من الاصوليين
والحاصل انه لا ينبغي الشك في ان بناء المحقق قده على التمسك بالبراءة الاصلية مع الشك
في الحرمة كما يظهر من تتبع فتاويه في المعتبر الثاني مقتضى الادلة المتقدمة كون الحكم الظاهري
في الفعل المشتبه الحكم هي الاباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه في الواقع فهذا الاصل
يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة لا الظن بعدم الحكم واقعا ولو افاده لم يكن معتبرا الا
ان الذي يظهر من جماعة كونه من الادلة الظنية منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض
مقدمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجية خبر الواحد ومنهم شيخنا البهائي قده ولعل هذا هو
المشهور بين الاصوليين حيث لا يتمسكون فيه الا باستصحاب البراءة السابقة بل ظاهر المحقق في المعارج
الاطباق على التمسك بالبراءة الاصلية حتى يثبت الناقل وظاهره ان اعتمادهم في الحكم بالبراءة على
كونها هي الحالة السابقة الاصلية والتحقيق انه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا
يعتبر والاجماع ليس على اعتبار هذا الظن وانما هو على العمل على طبق الحالة السابقة ولا يحتاج
اليه بعد قيام الاخبار المتقدمة وحكم العقل الثالث لا اشكال في رجحان الاحتياط عقلا ونقلا كما
يستفاد من الاخبار المذكورة وغيرها وهل الاوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه وان لم يحصل
به الاجتناب عن الحرام الواقعي او غيري بمعنى كونه مطلوبا لاجل التحرز عن الهلكة المحتملة والاطمينان
بعدم وقوعه فيها فيكون الامر به ارشاديا لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة
على الفعل او الترك نظير اوامر الطبيب ونظير الامر بالاشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع وجهان
من ظاهر الامر بعد فرض عدم ارادة الوجوب ومن سياق اكثر الاخبار الواردة في ذلك فان الظاهر كونها
مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط والظاهر ان حكم العقل من حيث هو احتياط على نفسه كونه لزاما محقق
الاحتياط لدفع احتمال العقاب وكما انه اذا تيقن بالضرر يكون الزام العقل لمحض الفرار عن العقاب
المتيقن فكذلك طلبه الغير الالزامي اذا احتمل الضرر بل وكما ان امر الشارع بالاطاعة في قوله تعالى
اطيعوا الله ورسوله لمحض الارشاد لئلا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة ولا
يترتب على مخالفته سوى ذلك فكذلك امره بالاخذ بما لا يأمن معه من الضرر لا يترتب على موافقته سوى
الامان المذكور ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه ويشهد بما ذكرنا

ان ظاهر الاخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصي عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا
يعلم واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا ومن المعلوم ان الامر باجتناب المحرمات في
هذه الاخبار ليس الا للارشاد لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى الخاصية الموجودة في المأمور
به وهو الاجتناب عن الحرام او فوتها فكذلك الامر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما
يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع بل فعله المكلف حذرا من الوقوع في الحرام هذا كله بالنظر
الى الامر بالاحتياط واما نفس الاحتياط فلا يبعد التزام ترتب الثواب عليه من حيث انه انقياد واطاعة
حكمية فيكون حينئذ حال الاحتياط والامر به حال نفس الاطاعة الحقيقية والامر بها في كون الامر
لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح او الثواب لولا الامر هذا ولكن الظاهر من بعض الاخبار المتقدمة مثل
قوله من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى ان يقع في المحرمات وقوله من ترك الشبهات كان لما استبان
له من الاثم اترك وقوله من يرتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه هو كون الامر به للاستحباب وحكمته
ان لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة ولازم ذلك استحقاق الثواب على اطاعة اوامر
الاحتياط مضافا الى الثواب المترتب على نفسه ثم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط بالترك بين
افراد المسألة حتى مورد دوران الامر بين الاستحباب والتحريم بناء على ان دفع المفسدة الملزمة
للترك اولى من جلب المصلحة الغير الملزمة وظهور الاخبار المتقدمة في ذلك ايضا ولا يتوهم انه
يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه
اذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعا محرما لان حرمة التشريع تابعة لتحققه ومع
اتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق معه موضوع التشريع ولذا قد يجب
الاحتياط مع هذا الاحتمال كما في الصلاة الى اربع جهات او في الثوبين المشتبهين وغيرهما
وسيجيء زيادة توضيح لذلك ان شاء الله. الرابع نسب الوحيد البهبهاني قده الى الاخباريين مذاهب اربعة فيما
لا نص فيه التوقف والاحتياط والحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية فيحتمل رجوعها الى معنى واحد
وكون اختلافها في التعبير لاجل اختلاف ما ركنوا اليه من ادلة القول بوجوب اجتناب الشبهة
فبعضهم ركن الى اخبار التوقف واخر الى اخبار الاحتياط وثالث الى اوامر ترك الشبهات مقدمة
لتجنب المحرمات كحديث التثليث ورابع الى اوامر ترك المشتبهات من حيث انها مشتبهات فان هذا
الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة والاظهر ان التوقف اعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله
الاحكام المشتبهة في الاموال والاعراض والنفوس مما يجب فيها الصلح او القرعة فمن عبر به



ارادوجوب التوقف في جميع الوقايع الخالية عن النص العام والخاص والاحتياط اعم من موارد احتمال التحريم فمن عبّر به اراد الاعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب مثل وجوب السورة او وجوب الجزاء المردد بين نصف الصيد وكلّه واما الحرمة الظاهرية والواقعية فيحتمل الفرق بينهما بان المعبّر بالاولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها الموضوع محكوم بحكم واقعي فالحرمة ظاهرية والمعبّر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها المشتبه الحكم وهو موضوع من الموضوعات الواقعية فالحرمة واقعية او بملاحظة انه اذا منع الشارع المكلف من حيث انه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل اباحته له واقعا لان معنى الاباحة الاذن والترخيص فتأمل ويحتمل الفرق بان القائل بالحرمة ظاهرا يحتمل ان يكون الحكم في الواقع هي الاباحة الا ان ادلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا والقائل بالحرمة الواقعية انما يتمسك في ذلك باصالة الحظر في الاشياء من باب قبح التصرف فيما يختص بالغير بغير اذنه ويحتمل الفرق بان معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقا وان كان مباحا في الواقع والقائل بالحرمة الواقعية يقول بانه لا حرمة ظاهرا اصلا فان كان في الواقع حراما استحق المؤاخذة عليه والا فلا وليس معناها ان المشتبه حرام واقعا بل معناه انه ليس فيه الا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها فان هذا احد الاقوال للاخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد المتقدم في موضع اخر حيث قال بعد رد خبر التثليث المتقدم بانه لا يدل على الحظر ووجوب التوقف بل مقتضاه ان مرتكب الشبهة والنهي يكون مرتكبا للحرام في الواقع يهلك لا مط ويخطر بخاطري ان من الاخباريين من يقول بهذا المعنى انتهى ولعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقا من ان الامر العقلي والنقلي بالاحتياط للارشاد من قبيل اوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به او تركه لو لم يكن امر نعم الارشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم كما في بعض اوامر الطبيب لا للاولوية كما اختاره القائلون بالبراءة واما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس الا التخلص عن الهلاكة المحتملة في الفعل نعم فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل ان يكون تركه مطلوبا عند المولى ففيه نوع من الانقياد ويستحق عليه المدح والثواب واما تركه فليس فيه الا التجري بارتكاب ما يحتمل ان يكون مبغوضا للمولى ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه واستحقاق العقاب عليه بل عرفت في مسئلة حجية العلم المناقشة في حرمة التجري بما هو اعظم من ذلك كان يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق

قوله قده ويحتمل الفرق بان معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر اه اقول مبنى الاحتمالين على ما عرفت ...

العقاب بترك الاحتياط والتجري بالاقدام على ما يحتمل كونه مبغوضا وسيأتي تمام توضيح ذلك في
الشبهة المحصورة الثاني ان الحاصل اصالة الاباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم اصل
موضوعي حاكم عليها فلو شك في حل اكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى اصالة الحل وان
شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لاصالة عدم التذكية لان من شرائطها
قابلية المحل وهي مشكوكة فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة ويظهر من المحقق والشهيد الثاني
قدس سرهما فيما اذا شك في حيوان متولد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم وليس له مماثل ان
الاصل فيه الطهارة والحرمة فان كان الوجه فيه اصالة عدم التذكية فانما يحسن مع الشك في قبول
التذكية وعدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج كما ادعاه بعض وان كان الوجه
فيه اصالة حرمة اكله قبل التذكية ففيه ان الحرمة قبل التذكية لاجل كونه من الميتة فاذا فرض اثبات
جواز تذكيته خرج عن الميتة فيحتاج حرمته الى موضوع آخر ولو شك في قبول التذكية رجع الى
الوجه السابق وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن اصالة الحل والاباحة نعم ذكر شارح
الروضة وجها آخر ونقله بعض محشيها عن الشهيد في القواعد قال شارح الروضة ان كلا من
النجاسات والمحللات محصورة فاذا لم يدخل في المحصور منها كان الاصل طهارته وحرمته
وهو ظاهر انتهى ويمكن منع حصر المحللات بل المحرمات محصورة والعقل والنقل دل على اباحة ما لم يعلم
حرمته ولذا يتمسكون كثيرا باصالة الحل في باب الاطعمة والاشربة ولو قيل ان الحل انما علق في
قوله تعالى قل احل لكم الطيبات المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما شك في كونه طيبا
فالاصل عدم احلال الشارع له قلنا ان التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش فاذا شك
فيه فالاصل عدم التحريم ومع تعارض الاصلين يرجع الى اصالة الاباحة وعموم قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما وقوله تعالى قل من حرم زينة الله مع انه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت كونه
طيبا بل الطيب ما لا يستقذر فهو امر عدمي يمكن احرازه بالاصل عند الشك فتدبر الثالثة
حكي عن بعض الاخباريين كلام لا يخلو ايراده عن فائدة وهو انه هل يجوز احد ان يقف عبد
من عباد الله فيقال له بما كنت تعمل في الاحكام الشرعية فيقول كنت اعمل بقول المعصوم واقتفي
اثره وما يثبت من المعلوم فان اشتبه علي شيء عملت بالاحتياط افيزل قدم هذا العبد عن الصراط
ويقابل بالاهانة والاحتقار ويؤمر به الى النار ويحرم مرافقة الابرار هيهات هيهات ان يكون
اهل التسامح والتساهل في الدين في الجنة خالدين واهل الاحتياط في النار معذبين انتهى

(عه) كلام اقول لا يخفى على العوام فضلا عن غيرهم ان احدا لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وانه سبيل النجاة واما الافتاء بوجوب الاحتياط فلا اشكال فى انه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمته فان ثبت وجوب الافتاء فالامر يدور بين الوجوب والتحريم والا فالاحتياط فى ترك الفتوى وح فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله فان التفت الى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه باس فى ارتكاب المشتبه وان لم يلتفت اليه واحتمل العقاب كان مجبولا على الالتزام بتركه لكن احتمل انه فيما يريد سلوكه من الطريقين سبقا وحلى كل تقدير فلا ينبغى قول الاخباريين ان العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل ولا قول الاصوليين ان العقل يحكم بنفى البأس مع الاشتباه وبالجملة فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط والافتاء بوجوبه من الاخباريين نظير الافتاء بالبراءة من المجتهدين ولا ينفك من الامرين شئ الا البين ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست باقل من مفاسد ارتكاب المشتبه كما لا يخفى فما ذكره هذا الاخبارى من الانكار لم يعلم توجهه الى احد والله العالم وهو الحاكم المسئلة الثانية ما اذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص اما بان يكون اللفظ الدال على الحكم مجملا كالنهى المجرد عن القرينة اذا قلنا باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة واما بان يكون الدال على متعلق الحكم كذلك سواء كان الاجمال فى وضعه كالغناء اذا قلنا باجماله فيكون المشكوك فى كونه غناء محتمل الحرمة ام كان الاجمال فى المراد منه كما اذا شك فى شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك اطلاق يؤخذ به والحكم فى ذلك كله كما فى المسئلة الاولى والادلة المذكورة من الطرفين جارية هنا وربما يتوهم ان الاجمال اذا كان فى متعلق الحكم كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر كان ذلك داخلا فى الشبهة فى طريق الحكم وهو فاسد المسئلة الثالثة ان يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحا لاحدهما والاقوى فيه ايضا عدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم من الوجوه المذكورة التى عرفت حالها وبعض ما ورد فى خصوص تعارض النصين مثل ما فى عوالى اللئالى من مرفوعة العلامة الى زرارة عن مولينا ابى جعفر عليه السلام قال قلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما نعمل فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فقلت يا سيدى انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما فى نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان عندك فقال انظر ما وافق

نعمًا مذهب العلامة في تركه وخذ بما خالف العامة فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او
مخالفين فكيف نصنع فقال خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا
موافقان للاحتياط او مخالفان فكيف نصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر
الحديث وهذه الرواية وان كانت اخص من اخبار التخيير الا انها ضعيفة السند وقد طعن
صاحب الحدائق فيها وفي كتاب عوالي اللئالي وصاحبه فقال ان الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير
كتاب العوالي مع ما في كتاب العوالي من الارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل
الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب
المذكور انتهى ثم انا لو لم نقل بوجوب الاحتياط ففي كون اصل البراءة مرجحا لما يوافقه او كون
الحكم الوقف والتساقط والرجوع الى الاصل او التخيير بين الخبرين في اول الامر او دائما وجوه
ليس هنا محل ذكرها فان المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط والله العالم بقي هنا شيء وهو ان
الاصوليين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر الموافق للاصل على المخالف ونسب
تقديم المخالف وهو المسمى بالناقل الى اكثر الاصوليين بل الى جمهورهم منهم العلامة قده وعنونوا
ايضا مسئلة تقديم الخبر الدال على الاباحة على الدال على الحظر والخلاف فيه ونسب تقديم الحاظر
على المبيح الى المشهور بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك والخلاف في المسئلة الاولى
ينافي الوفاق في الثانية كما ان قول الاكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على عدم
تقديم المخالف للاصل بل التخيير او الرجوع الى الاصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الاخباريين
والبراءة عند المجتهدين حتى العلامة مضافا الى ذهاب جماعة من اصحابنا في المسئلتين الى التخيير
ويمكن ان يقال ان مرادهم من الاصل في مسئلة الناقل والمقرر اصالة البراءة من الوجوب لا اصالة
الاباحة فيفارق مسئلة تعارض المبيح والحاظر وان حكم اصحابنا بالتخيير او الاحتياط لاجل
الاخبار الواردة لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما فيفارق المسئلتين لكن هذا
الوجه قد ياباه مقتضى ادلتهم فلاحظ وتامل المسئلة الرابعة دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب
مع كون الشك في الواقعة الجزئية لاجل الاشتباه في بعض الامور الخارجية كما اذا شك في
شرب مائع واباحته للتردد في انه خل او خمر وفي حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاة او من
الارنب والظاهر عدم الخلاف في ان مقتضى الاصل فيه الاباحة للاخبار الكثيرة في ذلك مثل قوله
كل شيء لك حلال واستدل العلامة في التذكرة على ذلك برواية مسعدة بن صدقة كل

شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك
ولعله سرقة او العبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه قهراً فبيع او خدع فبيع او امرأة
تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا او
تقوم به البينة وتبعه عليه جماعة من المتأخرين ولا اشكال في ظهور صدرها في المدعى
الا ان الامثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستندا الى اصالة الحلية فان الثوب والعبد
ان لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لاجل اليد وان لوحظا مع قطع
النظر عن اليد كان الاصل فيهما حرمة التصرف لاصالة بقاء الثوب على ملك الغير واصالة
الحرية في الانسان المشكوك في رقيته وكذا الزوجة ان لوحظ فيها اصل عدم تحقق النسب
او الرضاع فالحلية مستندة اليه وان قطع النظر عن هذا الاصل فالاصل عدم تأثير العقد
فيها فيحرم وطؤها وبالجملة فهذه الامثلة الثلاثة بملاحظة الاصل الاولي محكومة بالحرمة
والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل الموضوعي الثانوي فالحل غير مستند الى اصالة الاباحة
في شيء منها هذا ولكن في الاخبار المتقدمة بل في جميع الادلة المتقدمة من الكتاب والعقل كفاية مع
ان صدرها وذيلها ظاهران في المدعى وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظرا
الى ان الشارع بين حكم الخمر مثلا فيجب اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرا من باب المقدمة العلمية
فالعقل لا يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفة الحرام مدفوع بان النهي عن الخمر يوجب
حرمة الافراد المعلومة تفصيلا والمعلومة اجمالا المتردد بين محصور والاول لا يحتاج الى
مقدمة علمية والثاني يتوقف على الاجتناب من اطراف الشبهة لا غير واما ما احتمل كونه خمرا
من دون علم اجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه وليس مقدمة للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب
عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه
بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه
وما ذكر من التوهم جار فيه ايضا لان العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش وما نهاكم
عنه فانتهوا تدل على حرمة امور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها ومنشأ التوهم المذكور
ملاحظة تعلق الحكم بكلي مردد بين مقدار معلوم وبين اكثر منه فيتخيل ان الترديد في المكلف
به مع العلم بالتكليف يجب الاحتياط ونظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجوبية حيث
تخيل ان دوران ما فات من الصلاة بين الاقل والاكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة

العلميّة وقد عرفت وسيأتي انه فاعرفه قلت ان الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرّما فيجب دفعه قلنا ان اريد بالضرر العقاب وما يجري مجراه من الامور الاخروية فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان وان اريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان كما في المضارّ الدنيوية فوجوب دفعه عقلا لو سلّم كما تقدّم من الشيخ وجماعة لم يسلم وجوبه شرعا لان الشارع صرّح بحليّة كل ما لم يعلم حرمته فلا عقاب عليه كيف وقد يحكم الشارع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلق بامر المعاد كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام فان قيل نختار اولا احتمال الضرر المتعلق بامور الآخرة والعقل لا يدفع ترتّبه من دون بيان لاحتمال المصلحة في عدم البيان ووكول الامر الى ما يقتضيه العقل كما صرّح في العدّة في جواب ما ذكره القائلون بالحظر والاباحة من انه لو كان هناك في الفعل مضرة لوجب بيانها وثانيا نختار المضرّة الدنيوية وتحريمه ثابت شرعا لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة كما استند اليه الشيخ ايضا في العدّة على دفع اصالة الاباحة وهذا الدليل ومثله رافع للحلية الثابتة بقولهم كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام قلت لو سلّمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الاخروي الا ان قولهم كل شيء لك حلال بيان لعدم الضرر الاخروي واما الضرر الغير الاخروي فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع وآية التهلكة مختصة بمظنة الهلاك وقد صرّح الفقهاء في باب المسافر بان سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك وكذا في باب التيمم والافطار لم يرخصوا الا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك نعم ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الافطار والتيمم مع الشك ايضا لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر بل لدعوى تعلق الحكم في الادلة بخوف الضرر الصادق مع الشك بل مع بعض افراد الوهم ايضا لكن الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن كما يعلم بالوجدان عند وجود مايع محتمل السمّية اذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن انما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو كما يحكم بوجوب دفع الاخروي كذلك الا انه قد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه نفع اخروي فلا يستقل العقل بوجوب دفعه ولذا لا ينكر العقل امر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها له في الجهاد والاكراه على القتل وعلى الارتداد وح فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز ان يبيحه الشارع لمصلحة فاباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد او لغيرها من المصالح

اولى بالجواز فان قلت اذا فرضنا قيام امارة غير معتبرة على الحرمة فيظن الضرر فيجب فعدم انعقاد الاجماع على عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعتبر قلنا الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر اما الاخروي فلان المفروض عدم البيان المصحح واما الدنيوي فلان الحرمة لا يلازم الضرر الدنيوي بل القطع بها ايضا لا يلازمه لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلق بالامور الاخروية ولو فرض حصول الظن بالضرر الدنيوي فلا محيص عن التزام حرمته كسائر ما ظن فيه الضرر الدنيوي من الحركات والسكنات وينبغي التنبيه على امور الاول ان محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يقضي بالحرمة مثل المرأة المرددة بين الزوجة والاجنبية فانه خارج عن محل الكلام لان اصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة بل استصحاب الحرمة حاكمة على اصالة الاباحة ونحوها المال المردد بين مال نفسه وملك غيره مع سبق ملك الغير له واما مع عدم سبق ملك احد عليه فلا ينبغي الاشكال في عدم ترتب احكام ملكه عليه من جواز بيعه ونحوه مما يعتبر فيه تحقق المالية واما اباحة التصرفات الغير المترتبة في الادلة على ماله وملكه فيمكن القول بها للاصل ويمكن عدمه لان الحلية في الاملاك لا بد لها من سبب محلل بالاستقراء ولقوله لا يحل مال الا من حيث احله الله ومبنى الوجهين ان اباحة التصرف هي المحتاجة الى السبب فيحرم مع عدمه ولو بالاصل وان حرمة التصرف محمولة في الادلة على ملك الغير فمع عدم ملك الغير ولو بالاصل ينتفي الحرمة ومن قبيل ما لا يجري فيه اصالة الاباحة اللحم المردد بين المذكى والميتة فان اصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على اصالتي الاباحة والطهارة وربما يتخيل خلاف ذلك تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية واخرى لمعارضة اصالة عدم التذكية باصالة عدم الموت والحرمة والنجاسة من احكام الميتة والاول مبني على عدم حجية الاستصحاب ولو في الامور العدمية والثاني مدفوع اولا بانه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالاصل ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الاصل والدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله وما اكل السبع فلم يبح الشارع الا ما ذكي واناطة اباحة الاكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الامور الوجودية المعتبرة في التذكية فاذا انتفى بعضها ولو بحكم الاصل انتفت الاباحة وثانيا ان الميتة عبارة عن غير المذكى اذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف انفه بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعا وتمام الكلام في الفقه الثاني ان الشيخ الحر اورد في بعض كلماته اعتراضا على معاشر الاخباريين وحاصله

تنبيه في تشخيص محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة

في اعتراض الشيخ رحمه الله على معاشر الاخباريين

انه فالفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه حيث اوجبتم الاحتياط في الاول دون الثاني واجاب بالفظ ان حد الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة وحد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم كاللحم المشترى من السوق لا يعلم انه مذكى او ميتة مع العلم بحكم المذكى والميتة ويستفاد هذا القسم من احاديث من وجوه عقلية مؤيدة للنقل للاخبار ويأتي بعضها ثم وقسم مردد بين القسمين وهي الافراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض افراد الغناء الذي قد اختلف العقلاء فيها ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاخبار دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر مما يدل على ذلك وجوها منها قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال الخ فهذا واشباهها صادق على الشبهة في طريق الحكم الى ان قال واذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما اقول كان مطلبه ان هذه الرواية وامثالها مخصصة لعموم ما دل على وجوب التوقف والاحتياط في مطلق الشبهة والا فجريان اصالة الاباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمية مع ان سياق اخبار التوقف والاحتياط يأبى عن التخصيص حيث انها مشتملة على العلة العقلية لحسن التوقف والاحتياط اعني الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة فحملها على الاستحباب اولى ثم قال ومنها قوله صلّى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات وهذا انما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احدهما من الآخر الا علام الغيوب وهذا ظاهر واضح اقول فيه مضافا الى ما ذكرنا من اباء سياق الخبر عن التخصيص ان رواية التثليث التي هي العمدة من ادلتهم ظاهرة في حصر ما يبتلي به المكلف من الافعال في ثلاثة فان كانت عامة للشبهة الموضوعية ايضا صح الحصر وان اختص بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المردد بين الحلال والحرام قسما رابعا لانه ليس حلالا بينا ولا حراما بينا ولا مشتبه الحكم ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق انما الامور ثلاثة كان ذلك اظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية اذ المحصور في هذه الفقرة الامور التي يرجع فيها الى بيان الشارع فلا يرد اخلال لا يكون الفرد الخارجي المشتبه امرا رابعا للثلاثة واما ما ذكره من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من انه لا يعلم الحلال من الحرام الا علام الغيوب ففيه انه ان اريد عدم وجودهما ففيه ما لا يخفى وان اريد ندرتهما

تتمة حاشية صفحة سابق
الى قوله
مما دل على التوقف
والاحتياط في تعارض
الخبرين ما عرفته في المسئلة الثالثة
وراجع ما دل على الاحتياط والتوقف
مطلقا ما عرفته في المسئلة الاولى نعم على تقدير تسليم
ظهورها في وجوب الاحتياط لوجوب الظاهري الشرعي
فيصرف فيها ما دل على الحلية في خصوص الشبهة الحكمية مثل قوله
كل شيء مطلق الحديث لكونه نصا بالنسبة اليها

فيبان الندرة تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لامن شموله له مع ان دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم اكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع بل المحرمات الخارجية المعلومة اكثر بمراتب من المحرمات الكلية المعلوم تحريمها ثم قال ومنها ما ورد من الامر البليغ باجتناب ما يحتمل الحرمة والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي اقول ما دل على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الاباحة مع عدم ورود النهي وان لم يكن في الكثرة بمقدار ادلة التوقف والاحتياط الا ان الانصاف ان دلالتها على الاباحة والرخصة اظهر من دلالة تلك الاخبار على وجوب الاجتناب قال ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه اقول مقتضى الانصاف ان حمل ادلة الاحتياط على الرجحان المطلق اقرب مما ذكره ثم قال ومنها ان الشبهة في نفس الحكم يسئل عنها الامام ع بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه بل علمهم بجميع افراده غير معلوم او معلوم العدم لانه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه اذا شاؤا ان يعلموا شيئا علموه انتهى اقول ما ذكره من الفرق لا مدخل له فان طريق الحكم لا يجب الفحص عنه وازالة الشبهة فيه لا من الامام ع ولا من غيره من الطرق المتمكن منها والرجوع الى الامام ع انما يجب فيما يتعلق بالتكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم واما مسئلة مقدار معلومات الامام ع من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيتهم او على التفاتهم الى نفس الشئ وعدم توقفه على ذلك فلا يكاد يظهر من الاخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس فالاولى وكول علم ذلك اليهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ثم قال ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم امر ممكن مقدور لان انواعه محصورة بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه من عدم وجود الحلال البين ولزوم تكليف ما لا يطاق والاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد لاستلزامه الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات انتهى اقول لا ريب ان اكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن امارات الحل والحرمة كيد المسلم والسوق واصالة الطهارة وقول المدعى بلا معارض والاصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين والاخباريين على ما صرح به المحدث الاسترابادي كما سيجئ نقل كلامه في الاستصحاب وبالجملة فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الامارات لقلتها ثم

ومايتعلق به

١٤٧

قال ومنها ان الاجتناب عن الحرام واجب عقلا ونقلا ولا يتم الا بالاجتناب عما يحتمل التحريم مما اشتبه
حكمه شرعا ومن الافراد الغير الظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب الى غير
ذلك من الوجوه وان امكن المناقشة في بعضها فمجموعها في مثل ذلك كاف شاف في هذا المقام
والله اعلم بحقايق الاحكام انتهى اقول الدليل المذكور اولى بالدلالة على وجوب الاجتناب
عن الشبهة في طريق الحكم بل لو تم لم يتم الا فيه لان وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت الا بدليل
حرمة ذلك الشيء او امر وجوب اطاعة الاوامر والنواهي مما ورد في الشرع وحكم به العقل فهي
كلها تابعة لتحقق الموضوع اعني الامر والنهي والمفروض الشك في تحقق النهي وحينئذ فاذا فرض
عدم الدليل على الحرمة فاين وجوب الاجتناب عن الحرام حتى يثبت وجوبها نعم يمكن ان يقال في الشبهة
في طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع افرادها الواقعية
ولا يحصل العلم بموافقة هذا الامر العام الا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته لكن عرفت
الجواب عنه سابقا وان التكليف بذي المقدمة غير محرز الا بالعلم التفصيلي او الاجمالي فالاجتناب
عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الاجمالي لا يجب نفسا ولا مقدمة والله العالم الثالث
انه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك امارة على الحل
مغنية عن اصالة الاباحة الا انه لا ريب في ان الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره
المحدث المتقدم ذكره بل يلزم ازيد مما ذكره فلا يجوز الامر به من الحكيم لمنافاته للغرض والتبعيض بحسب
الموارد واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال ايضا مشكل لان تحديده في غاية العسر فيحتمل
التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط في المظنونات واما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات
اليها فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام ويدل على هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط
مطلقا واستلزام كليته الاختلال ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل اذا كان من
الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس
الله نعم لكن ويدل على هذا جميع ما ورد من التاكيد في امر النكاح وانه شديد وانه يكون منه
الولد منها ما تقدم من قوله لا تجامعوا على النكاح بالشبهة قال فاذا بلغك ان امرأة ارضعتك
الى ان قال ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وقد تعارض هذه بما دل على عدم
وجوب السؤال والتوبيخ عليه وعدم قبول قول من يدعي حرمة المعقودة مطلقا او بشرط عدم كونه ثقة
وغير ذلك وفيه ان مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط فلا ينافي الاستحباب ويحتمل

في اصالة البراءة

التبعيض بين موارد الامارة على الاباحة وموارد لا يوجد الا اصالة الاباحة فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الاول لعدم صدق الشبهة بعد الامارة الشرعية على الاباحة فان الامارات في الموضوعات بمنزلة الادلة في الاحكام مزيلة للشبهة خصوصا اذا كان المراد من الشبهة ما يتحير في حكمه ولا بيان من الشارع لا عموما ولا خصوصا بالنسبة اليه دون مطلق ما فيه الاحتمال وهذا بخلاف اصالة الاباحة فانها حكم في مورد الشبهة لا مزيلة لها هذا ولكن ادلة الاحتياط لا تنحصر فيما ذكر فيه لفظ الشبهة بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقا فالاولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرج وقد ذكر ان تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر فهو انما يصلح في وجوب الاحتياط لا في حسنه

الرابع اباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع لعموم ادلته من العقل والنقل وقوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة فان ظاهره حصول الاستبانة وقيام البينة لا بالتحصيل وقوله هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان لكن هذا واشباهه مثل قوله عليه السلام في اللحم المشترى من السوق كل ولا تسئل وقوله عليه السلام ليس عليكم المسئلة ان الخوارج ضيقوا وقوله عليه السلام في حكاية المنقطعة التي تبين لها الزوج لم سئلت واردة في موارد وجود الامارة الشرعية على الحلية فلا تشمل ما نحن فيه الا ان المسئلة غير خلافية مع كفاية الاطلاقات

المطلب الثاني في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام وفيه ايضا مسائل الاولى فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر كما اذا ورد خبر ضعيف او فتوى جماعة بوجوب فعل كالدعاء عند رؤية الهلال وكالاستهلال في رمضان وغير ذلك والمعروف من الاخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل باصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط قال المحدث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل انه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك الا اذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين الفردين كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد للصيد واثنين ونحو ذلك فانه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركهما معا للنص وتحريم الجزم بوجوب واحدة لا بعينها عملا باحاديث الاحتياط انتهى موضع الحاجة وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه بعد تقسيم اصل البراءة الى قسمين احدهما انها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب وهذا القسم لا خلاف في صحة

بل اذا لم يقل احد ان الاصل الوجوب قال في محكي كتابه المسمى بالدرر النجفية ان كان الحكم
المشكوك دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف
بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق انتهى لكنه قدس سره في مسئلة وجوب الاحتياط قال بعد
القطع برجحان الاحتياط ان منه ما يكون واجبا ومنه ما يكون مستحبا فالاول كما اذا تردد
المكلف في الحكم اما لتعارض الادلة او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل
بالكلية بناء على نفي البراءة الاصلية او لكون ذلك الفرد مشكوكا في اندراجه تحت بعض
الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك والثاني كما اذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما
قام عليه الدليل الشرعي احتمالا مستندا الى بعض الاسباب المجوزة كما اذا كان مقتضى الدليل
الشرعي اباحة شيء وحليته لكن يحتمل قريبا بسبب تلك بعض الاسباب انه مما حرمه الشارع ومنه
جوائز الجائر ونكاح امرأة بلغك انها ارضعت معك الرضاع المحرم الا انه لم يثبت ذلك شرعا ومنه ايضا
الدليل المرجوح في نظر الفقيه اما اذا لم يحصل ما يوجب الشك والريبة فانه يعمل على ما ظهر
له من الادلة وان احتمل النقيض في الواقع ولا يستحب له الاحتياط هنا بل ربما كان مرجوحا لاستفاضة
الاخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين ثم ذكر الامثلة للاقسام الثلثة لوجوب
الاحتياط اعني اشتباه الدليل وتردده بين الوجوب والاستحباب وتعارض الدليلين وعدم
النص قال ومن هذا القسم ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا يعم بها البلوى عند من لم يعتمد
على البراءة الاصلية فان الحكم فيه ما ذكرنا كما سلف انتهى وممن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا
المحدث الاسترابادي حيث حكي عنه في الفوائد المدنية انه قال ان التمسك بالبراءة الاصلية انما
يجوز قبل اكمال الدين واما بعد تواتر الاخبار بان كل واقعة تحتاج اليها الى يوم القيامة فيها
خطاب قطعي من الله فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف فيما لا يعلم
حكمه معللين بانه بعد ان كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى ومن حكم بغير
ما انزل الله تعالى فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء
فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم السلام
فنقول التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك
عند من يقول بهما ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين كما هو المستفاد من كلامهم وهو الحق
عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة

٥٠

خلو الواقعة عن حكم لا ينافي هنا اصل اخر وهو ان يكون الخطاب الوارد في الواقعة موافقا للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب لان خطابه تعالى تابع للمصالح والحكم ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال هذا الكلام مما لا يرتاب في قبحه نظير ان يقال الاصل في الاجسام تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان هذا المقال ثم اقول هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في الثلثة وحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونظائرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الاصلية واوجب التوقف فيها ثم قال بعد ان الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل الحرمة ان عادة العامة والمتأخرين من الخاصة جرت بالتمسك بالبراءة الاصلية ولما ابطلنا جواز التمسك بها في المقامين لعلمنا بان الله اكمل لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض وبان كل ما جاء به نبينا مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلم ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءة الاصلية بل اوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلينا ان نبين ما يجب ان يفعل في المقامين وسنحققه بما لا مزيد عليه فيما يأتي ان شاء الله تعالى وذكر هناك ما حاصله وجوب الاحتياط عند تساوي احتمالي الامر الوارد بين الوجوب والاستحباب ولو كان ظاهرا في الندب بني على جواز الترك وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء وتمسك في ذلك بحديث ما حجب الله علمه وحديث رفع التسعة قال وخرج عن تحتهما كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه بحديث التثليث اقول قد عرفت فيما تقدم في نقل كلام المحقق قده ان التمسك باصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق الى العلم به وهذا لا دخل له لا كمال الدين وعدمه ولا لكون الحسن والقبح والوجوب والتحريم عقليين او شرعيين في ذلك والعمدة فيما ذكره هذا المحدث من اوله الى اخره تخيله ان مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الاصلية لنفي الحكم الواقعي ولم اجد احدا يستدل بها على ذلك نعم قد عرفت سابقا ان ظاهر جماعة من الامامية جعل اصل البراءة من الادلة الظنية كما تقدم في المطلب الاول استظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة لكن ما ذكره من اكمال الدين لا ينفي حصول الظن لجواز دعوى ان المظنون بالاستصحاب او غيره موافقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله للبراءة وما ذكره من تبعية خطاب الله تعالى للحكم والمصالح لا ينافي ذلك لكن الانصاف ان الاستصحاب لا يفيد الظن خصوصا في المقام كما سيجيء في محله ولا امارة غيره يفيد الظن فالاعتراض على مثل هؤلاء انما هو منع حصول

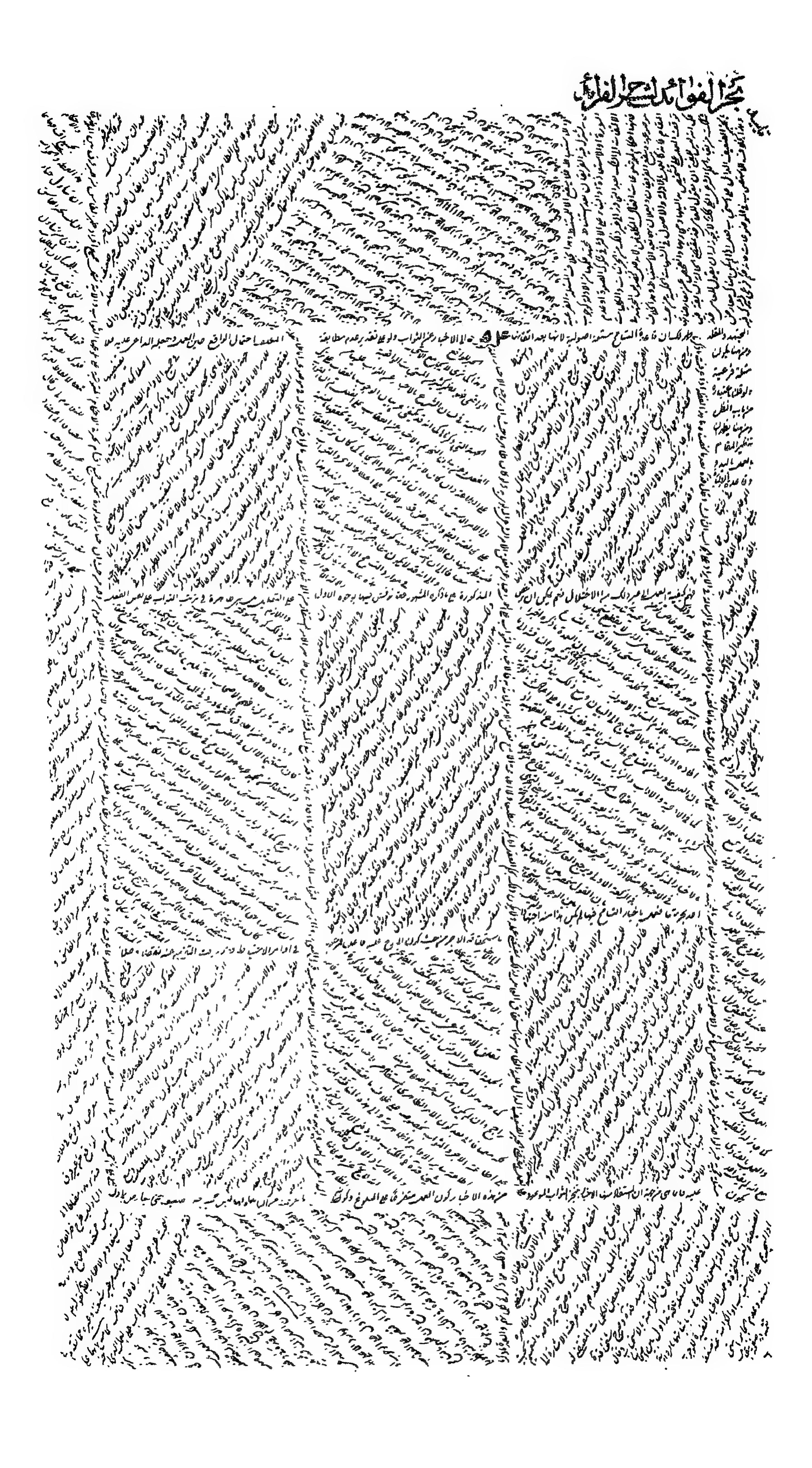
فيما يحتمل الوجوب والاستحباب المفيد الرخصة

في عدم الاشكال في رجحان الاحتياط بالفعل

الظن ومنع اعتباره على تقديره لحصول ولا دخل لاكمال الدين وعدمه ولا للحسن والقبح العقليين
في هذا المنع وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة حيث قال العمل
بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى لزومه وفصل اخرون انتهى وحكي عن المعالم نسبته الى جماعة
فالظاهر ان المسئلة خلافية لكن لم يعرف القائل به بعينه وان كان يظهر من الشيخ والسيد التمسك
به احيانا لكن يعلم مذهبهم من اكثر المسائل والاقوى فيه جريان اصالة البراءة للادلة الاربعة
المتقدمة مضافا الى الاجماع المركب ينبغي التنبيه على امور الاول ان محل الكلام في هذه المسئلة
هو احتمال الوجوب النفسي المستقل واما اذا احتمل كون شيء واجبا لكونه جزءا او شرطا لواجب اخر
فهو داخل في الشك في المكلف به وان كان المختار جريان اصل البراءة فيه ايضا كما سيجيء انشاء الله
لكنه خارج عن هذه المسئلة الاتفاقية الثاني انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى
فيما احتمل كراهته والظاهر ترتب الثواب عليه اذا اتى به لداعي احتمال المحبوبية لانه انقياد واطاعة
حكمية والحكم بالثواب هنا اولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم بناء على انها
في حكم المعصية وان لم يفعل محرما واقعيا وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الامر
بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان اقواهما العدم لان العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة
على العلم بامر الشارع تفصيلا او اجمالا كما في كل من الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة وما
ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الامر به بل هو لاجل كونه انقيادا للشارع
والعبد معه في حكم المطيع بل لا يسمى ذلك ثوابا ودعوى ان العقل اذا استقل بحسن هذا الاتيان
ثبت بحكم الملازمة الامر به شرعا مدفوعة لما تقدم في المطلب الاول من ان الامر الشرعي بهذا النحو
من الانقياد كامره بالانقياد الحقيقي والاطاعة الواقعية في معلوم التكليف ارشادي محض لا يترتب
على موافقته ومخالفته ابدا شيء غير ما يترتب على نفس وجود المامور به او عدمه كما هو شأن الاوامر الارشادية
فلا اطاعة لهذا الامر الارشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة كما ان اطاعة الاوامر المتحققة
لم تصر عبادة بسبب الامر الوارد بها في قوله تعالى اطيعوا الله ورسوله ويحتمل الجريان بناء على ان
هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقفها على ورود امر بها بل يكفي الاتيان به
لاحتمال كونه مطلوبا او كون تركه مبغوضا ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملا
على اعادة العبادات لمجرد الخروج من مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى النادرة و
استدل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل

فيها موهوم بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وقوله تع والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون والتحقيق انه ان قلنا بكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبية ولو اجمالا لانه وان لم يعلم لانها اورده قدس سره في الذكرى كما مر فالاحتياط لا يجدي في صحتها لان موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الاوامر لا يتحقق الا بعد اتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب الا لم يكن احتياطا فلا يجوز ان تكون تلك الاوامر منشأ للقربة المنوية فيها اللهم الا ان يقال بعد النقض بورود هذا الايراد في الاوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة حيث ان قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطرا او شرطا والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الامر الوارد فيها ان المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فمعنى الاحتياط بالصلوة الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فاوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وان لم يعلم المقلد كون ذلك الفعل مما شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبية ولو اريد بالاحتياط في هذه الاوامر معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية لم يجز للمجتهد ان يفتي باستحبابه الا مع التقييد باتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة اهل الفتوى على خلافه فعلم ان المقصود اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي ثم ان منشأ احتمال الوجوب اذا كان خبرا ضعيفا فلا حاجة الى اخبار الاحتياط وكلفة اثبات ان الامر فيها للاستحباب الشرعي دون الارشاد العقلي لورود بعض الاخبار باستحباب فعل كلما يحتمل فيه الثواب كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله وعن البحار بعد ذكرها ان هذا الخبر من المشهورات رواه العامة والخاصة باسانيد والظاهر ان المراد من شيء من الثواب بقرينة ضمير فعمله واضافة الاجر اليه هو الفعل المشتمل على الثواب وفي عدة الداعي عن الكليني قدس سره انه روى بطرقه عن الائمة عليهم السلام انه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما بلغه وارسل نحوه السيد قدس سره في الاقبال عن الصادق عليه السلام الا ان فيه كان له ذلك والاخبار الواردة في هذا الباب كثيرة الا ان ما ذكر

اوضح دلالة على ما نحن فيه وان كان يورد عليه ايضا تارة بان ثبوت الاجر لا يدل على الاستحباب
الشرعي واخرى بما تقدم في اوامر الاحتياط من ان قصد القربة ماخوذ في الفعل المامور به في هذه
الاخبار فلا يجوز ان تكون هي المصححة لفعله فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب
وكون البالغ هو الثواب الخاص فهو المتسامح فيه دون اصل شرعية الفعل وثالثة
بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضا او مع الثواب لكن يرد هذا منع
الظهور مع اطلاق الخبر ويرد ما قبله ما تقدم في اوامر الاحتياط واما الايراد الاول فالانصاف
انه لا يخلو عن وجه لان الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعا على البلوغ وكونه الداعي على
العمل ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبي ص والتماس الثواب
الموعود ومن المعلوم ان العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب فان
كان الثابت في هذه الاخبار اصل الثواب كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق واما
طلب الشارع لهذا الفعل فان كان على وجه الارشاد لاجل تحصيل هذا الثواب الموعود
فهو لازم للاستحقاق المذكور وهو عين الامر بالاحتياط وان كان على وجه الطلب الشرعي
المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب لان هذا الحكم تصديق لحكم العقل
بتنجزه فيشبه قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري الا ان هذا وعد على
الاطاعة الحقيقية وما نحن فيه وعد على الاطاعة الحكمية وهي الفعل الذي يعد معه
العبد في حكم المطيع فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التي يعد معها العبد في حكم المطيع
من حيث الانقياد واما ما يتوهم من ان استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة
الاستحباب الشرعي من الاخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل
قوله ع من سرح لحيته فله كذا مدفوع بان الاستفادة هناك باعتبار ان ترتب الثواب لا يكون
الا مع الاطاعة حقيقة او حكما فمرجع تلك الاخبار الى بيان الثواب على اطاعة الله سبحانه بهذا
الفعل فهي تكشف عن تعلق الامر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للامر يستدل به عليه استدلالا
انيا ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك او الفعل
واما الثواب الموعود في هذه الاخبار فهو باعتبار الاطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرع
على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به امر آخر اصلا فلا يدل على طلب شرعي آخر له نعم يلزم من الوعد
على الثواب طلب ارشادي لتحصيل ذلك الموعود والغرض من هذه الاوامر كاوامر الاحتياط



الواجب ونحو ذلك مما يظهر النظر فيما ذكره المحقق

الاحتياط في الفرض او الالتزام لعدم تعلق الطلب بالفعل

ما يستفاد من كلام غيره والعمدة حسب ما عرفت دعوى ان لم يكن

الاستفادة في المسئلة قاعدة الاحتياط لا شمولها الا

الرسالة بان المنع الرجوع اليه في افتاء الفتوى واما مجرد

الرسالة الشمول نظرا الى اطلاق الكثرة وعدم صلاحية

الحكم اعني ما اذا كانت الرواية مثبتة لنفس الاستحباب

من حيث منفعة الاستحباب المقطوع به بحكم الشارع بطلب تحصيله

الاحتياط فيه الا بغير ذلك مما هو واضح انتهى لا مرافع مقامه

عن الاستدلال به

ثانيهما حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين وان كان الثابت بهذه الاخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو وان كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق اصل الثواب على هذا العمل بناء على ان العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي الى الفعل بل قد يناقش في تسميته ما يستحقه هذا العامل المجرد احتماله الامر ثوابا وان كان نوعا من الجزاء والعوض الا ان مدلول هذه الاخبار اخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع وهو ايضا ليس لازما لامر شرعي هو الموجب لهذا الثواب بل هو نظير قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ملزوم لامر ارشادي يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف والحاصل انه كان ينبغي للمتوهم ان يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات ثم ان الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي يظهر في ترتب الاثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المامور به شرعا فان مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتامل وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله بل يحتمل قويا ان يمنع من المسح ببلله وان قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا فافهم الثالث الظاهر اختصاص ادلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعييني سواء كان اصليا او عرضيا كالواجب المخير المتعين لاجل الاختصار اما لو شك في الوجوب التخييري والاباحة فلا تجري فيه ادلة البراءة لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه وفي جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل لانه ان كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين غيره او وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان اصالة عدم الوجوب هنا اذ ليس الا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد فتعين هنا اجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك واما اذا كان الشك في ايجابه بالخصوص جرى اصالة عدم الوجوب واصالة عدم لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم اذا شك في اسقاطه لما اذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم وشك في كونه واجبا مسقطا للواجب الاخر او مباحا مسقطا لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا مجرى للاصل الا بالنسبة الى طلبه وتجري اصالة البراءة عن وجوبه بالتعيين بالعرض اذا فرض تعذر ذلك الواجب الاخر وربما

في اختصاص ادلة البراءة بصورة الشك في الوجوب العيني

يحتمل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها بناء على رجوع
المسألة إلى الشك في كون الائتمام مستحبا مسقطا أو واجبا مخيرا بينه وبين الصلاة بدون
القراءة فيدفع وجوبه التخييري بالأصل لكن الظاهر أن المسألة ليست من هذا القبيل لأن صلاة
الجماعة فرد من الصلاة الواجبة تتصف بالوجوب لا محالة واتصافها بالاستحباب من باب أفضل
فردي الواجب يختص بما إذا تمكن المكلف من غيره فإذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب كما إذا منعه
مانع آخر عن الصلاة منفردا لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه فإنه يتمكن من الصلاة منفردا
بلا قراءة لسقوطها عنه للتعذر كسقوطها بالائتمام فتعيين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل
قال فخر المحققين في الإيضاح في شرح قول والده قدس سرهما الأقرب وجوب الائتمام على الأمي
العاجز ووجه القرب تمكنه من صلاة صحيحة القراءة ويحتمل عدمه لعموم نصين أحدهما الاكتفاء
بما يحسن مع عدم التمكن من التعلم والثاني ندبية الجماعة والأول أقوى لأنه يقوم مقام القراءة
اختيارا فيتعين عند الضرورة لأن كل بدل اختياري يجب عينا عند تعذر مبدله وقد
بين ذلك في الأصول ويحتمل العدم لأن قراءة الإمام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم و
التعذر أيضا مسقط فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر إذ المقدر أن كلا منهما
سبب تام والمنشأ أن قراءة الإمام بدل أو مسقط انتهى والمسألة محتاجة إلى التأمل ثم إن
الكلام في الشك في الوجوب الكفائي كوجوب رد السلام على المصلي إذا سلم على جماعة وهو
منهم يظهر مما ذكرنا فافهم المسألة الثانية فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ كما
إذا قلنا باشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة والمعروف هنا عدم وجوب
الاحتياط وقد تقدم عن المحدث العاملي في وسائله نفي الخلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب
ويشمله أيضا معقد إجماع المعارج لكن تقدم من المعارج أيضا عند ذكر الخلاف في وجوب
الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا وقد صرح صاحب الحدائق تبعا للمحدث الأسترابادي بوجوب
الاحتياط هنا في [illegible] بعد ذكر وجوب التوقف ومن يعتمد على أصالة البراءة يجعلها
هنا مرجحة للاستحباب وفيه أولا منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية
وثانيا أن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة ومن المعلوم أن أحكام الله
تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفية ولا يمكن أن يقال إن مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية
فإنه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب انتهى وفيه ما لا يخفى فإن القائل بالبراءة الأصلية إن رجع

البهائم من باب حكم العقل بقبح العقاب دون البيان فلا يرجع ذلك الى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب فضلا عن تعليل ذلك بالبراءة الاصلية وان رجع الى دعوى ثبوت الظن بحديث تبعية الاحكام للمصالح وعدم تبعيتها كما عليه الاشاعرة اجنبي عن ذلك اذ الواجب عليها اقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحة او لا عن المصلحة على الخلاف وبالجملة فلا ادري وجها للفرق بين ما لا نص فيه وبين ما اجمل فيه النص سواء قلنا باعتبار هذا الاصل من باب حكم العقل او من باب الظن حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى فان عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور والا لنقل مع توفر الدواعي بخلاف الاستحباب لعدم توفر الدواعي على نقله ثم ان ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم نعم الاخبار المتقدمة فيمن بلغه الثواب لا يجري هنا لان الامر لو دار بين الوجوب والاباحة لم يدخل في موارد هذه الاخبار لان المفروض احتمال الاباحة فلا يعلم بلوغ الثواب وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يجر فيها والله العالم

المسئلة الثالثة فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين

وهنا مقامات لكن المقصود هنا اثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط والمعروف عدم وجوبه هنا وما تقدم في المسئلة الثانية من نقل الوفاق والخلاف ات هنا وقد صرح المحدثان المتقدمان بوجوب التوقف والاحتياط هنا ولا مدرك له سوى اخبار التوقف التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة على الوجوب فيما نحن فيه مع انها اعم مما دل على التوسعة والتخيير وما دل على التوقف في خصوص المتعارضين وعدم العمل بواحد منهما مختص ايضا بصورة التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام واما رواية عوالي اللئالي المتقدمة الآمرة بالاحتياط وان كانت اخص منها الا انك قد عرفت ما فيها مع امكان حملها على صورة التمكن من الاستعلام ومنه يظهر عدم جواز التمسك هنا بصحيحة ابن الحجاج المتقدمة الواردة في جزاء الصيد بناء على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه وقد يدل على الامر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري حيث كتب الى الصاحب عجل الله فرجه يسئلني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجوز ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد والجواب في ذلك حديثان اما

في دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة من جهة اشتباه موضوع الحكم

احدهما انه اذا انتقل عن حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الآخر فانه روى انه اذا رفع
راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وفي التشهد
الاول يجزيك ان تقول الحمد لله وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا الخبر فان احدهما
وان كان اخص من الاول وكان اللازم تخصيص الاول به والحكم بعدم وجوب التكبير الا ان جوابه
صلوات الله وسلامه عليه بالاخذ باحد الحديثين من باب التسليم يدل على ان الحديث الاول
نقله الامام عليه السلام بالمعنى واراد شموله لحالة الانتقال من القعود الى القيام بحيث لا يمكن ارادة ما
عدا هذا الفرد منه فاجاب عليه السلام بالتخيير ثم ان وظيفة الامام عليه السلام وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم
الواقعي الا ان هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده
في الواقع وليس فيه الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب من جهة كفاية
قصد القربة وكيف كان فاذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه ثبت فيما
نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالاجماع والاولوية القطعية ثم ان جماعة
من الاصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في ترجيح الناقل او المقرر وحكي عن الاكثر ترجيح
الناقل وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للاباحة وذهب جماعة الى ترجيح الاول وذكروا
تعارض الخبر المفيد للاباحة والمفيد للحظر وحكي عن الاكثر بل الكل تقديم الحاظر ولعل هذا كله مع
قطع النظر عن الاخبار المسألة الرابعة دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة من جهة الاشتباه في
موضوع الحكم ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية من ادلة البراءة عند
الشك في التكليف وتقدم فيها ايضا اندفاع توهم ان التكليف اذا تعلق بمفهوم وجب
لامتثال التكليف في جميع افراده موافقته في كل ما يحتمل ان يكون فردا له ومن ذلك يعلم انه
لا وجه للاستناد الى قاعدة الاشتغال فيما اذا ترددت الفائتة بين الاقل والاكثر كصلوات
وصلاة واحدة بناء على ان الامر بقضاء جميع ما فات فعلا يقتضي لزوم الاتيان بالاكثر من باب
المقدمة توضيح ذلك مضافا الى ما تقدم في الشبهة التحريمية ان قوله اقض ما فات يوجب العلم
التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته وهو الاقل ولا يدل اصلا على وجوب ما شك في فوته
وليس فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة فالامر بقضاء ما فات واقعا لا يقتضي الا وجوب
المعلوم فواته لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال ان اللفظ ناظر الى الواقع من غير تقييد
بالعلم بل من جهة ان الامر بقضاء الفائت الواقعي لا يعد دليلا الا على ما علم صدق الفائت

عليه وهذا لا يحتاج الى مقدّمة لا يعلم منه وجوبها اذ يحتاج الى المقدّمة العلمية والحاصل ان

المقدّمة العلمية المتصفة بالوجوب لا يكون الا مع العلم الاجمالي نعم لو اجرى في المقام اصالة

عدم الاتيان بالفعل في الوقت فيجب قضائه فلو وجد وسيجيء الكلام فيه هنا ولكن المشهور بين

الاصحاب رضوان الله عليهم بل المقطوع به من المفيد الى الشهيد الثاني انه لو لم يعلم كمية ما فاته

قضى حتى يظن الفراغ منها وظاهر ذلك خصوصا بملاحظة ما يظهر من مستندهم لذلك بعضهم من كون

الاكتفاء بالظن رخصة وان القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ كون الحكم على القاعدة

قال في كره لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد صلى من تلك الصلوات الى ان

يغلب في ظنه الوفاء لاشتغال الذمة بالفائت فلا يحصل البراءة قطعا الا بذلك ولو كانت

واحدة ولم يعلم العدد صلى تلك الصلوة مكررا حتى يظن الوفاء ثم احتمل في المسئلة احتمالين

اخرين احدهما تحصيل العلم لعدم البراءة الا باليقين والثاني الاخذ بالقدر المعلوم لان الظاهر

المسلم لا يفوت الصلوة ثم نسب كلا الوجهين الى الشافعية انتهى وحكى هذا الكلام بعينه عن

النهاية وصرح الشهيد بوجوب تحصيل العلم مع الامكان وصرح في الرياض بان مقتضى

الاصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلا للبراءة اليقينية وقد سبقهم في هذا الاستدلال

الشيخ قده في يب حيث قال اما ما يدل على انه يجب ان يكثر منها فهو ما ثبت ان قضاء الفرائض واجب

واذا ثبت وجوبها ولا يمكنه ان يتخلص من ذلك الا بان يستكثر منها وجب انتهى وقد عرفت ان

المورد من موارد جريان اصالة البراءة والاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر كما لو

شك في مقدار الدين الذي يجب قضائه او قضاء الفائت منه صلوة العصر فقط او هي مع الظهر

فان الظاهر عدم افتائهم بلزوم قضاء الظهر وكذا لو تردد فيما فات عن ابويه وفيما تحمله بالاجارة

بين الاقل والاكثر وربما يظهر من بعض المحققين الفرق بين هذه الامثلة وبين ما نحن فيه حيث

حكي عنه في رد صاحب الذخيرة القائل بان مقتضى القاعدة في المقام الرجوع الى البراءة فان المكلف

حين علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائتة قطعا وكذلك الحال في الفائتة الثانية

والثالثة وهكذا ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الاطلاقات والاستصحاب

بل الاجماع ايضا واي شخص يحصل منه التامل في انه على ما فعل صدر منه الاشياء كان مكلفا وبمجرد

عروض النسيان يرفع التكليف الثابت وان انكر حجية الاستصحاب فهو يسلم ان الشغل اليقيني

يستدعي البراءة اليقينية الى ان قال نعم في الصورة التي يحصل للمكلف علم اجمالي باشتغال

ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعاً تعددها لكن لا يعلم مقدارها فانه يمكن ح ان يقال لا يتحقق
الشغل بازيد من المقدار الذي يقطع الى ان قال والحاصل ان المكلف اذا حصل القطع باشتغال
ذمته بمتعدد والتبس عليه ذلك كماً وامكنه الخروج عن عهدته فالامر كما افتى به الاصحاب وان لم يحصل
ذلك بان يكون ما علم به خصوص اثنين او ثلث واما ازيد من ذلك فلا بل احتمال احتمالاً فالامر
كما ذكره في الذخيرة ومن هنا لو لم يعلم اصلاً بمتعدد في فائتة وعلم ان صلوة صبح يوم فاتت
واما غيرها فلا يعلم ولا يظن فوتها اصلاً فليس عليه الا الفريضة الواحدة دون المحتمل لكونه شكاً المنصوص فيه
بعد خروج الوقت والمفروض انه ليس عليه قضائها بل لعل المصنف به انتهى كلامه رفع
مقامه ويظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقاً ولا يخص في الان حكم الاصحاب بوجوب الاحتياط
في نظير المقام بل الظاهر منهم اجراء البرائة في امثال ما نحن فيه مما لا يحصى وربما يوجه الحكم فيما
فيه بان الاصل عدم الاتيان بالصلوة الواجبة فيترتب عليه وجوب القضاء الا في صلوة
علم الاتيان بها وفيه ان دعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالاصل
لا مجرد عدم الاتيان الثابت بالاصل ممنوعة لما يظهر من الاخبار وكلمات الاصحاب من ان
المراد بالفوت مجرد الترك كما بيناه في الفقه واما ما دل على ان الشك في اتيان الصلوة بعد
وقتها لا يعتد بها فلا يشمل ما نحن فيه وان شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم فتوضيحه
ان القضاء وان كان بامر جديد الا ان ذلك الامر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلوة من عند
دخول وقتها الى اخره فان التمكن من المكلف غاية الامر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب بان
يكون الكلي المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوباً وكون اتيانه في الوقت مطلوباً اخر كما
ان اداء الدين وردّ السلام واجب في اوّل اوقات الامكان ولو لم يفعل ففي الان الثاني وهكذا و
ح فاذا دخل الوقت وجب براءة الذمة عن ذلك الكلي فاذا شك في براءة ذمته بعد الوقت
فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبرائة اليقينية وجوب الاتيان كما لو شك في
البرائة قبل خروج الوقت وكما لو شك في اداء الدين الفوري فلا يقال ان الطلب في الزمان الاول
قد ارتفع بالعصيان ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه وكذا جواب السلام والحاصل
ان التكليف المتعلق بالمطلق المقيد لا ينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة
الى المطلق فلا يكون المقام مجرى البرائة هذا ولكن الانصاف ضعف هذا التوجيه لو سلم
استناد الاصحاب اليه في المقام اما اولاً فلان من المحتمل بل الظاهر على القول بكون القضاء بامر



فی البرائة والاشتغال

جديد كون كل من الاداء والقضاء تكليفا مغايرا للآخر فهو من قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه
بعد فوته كما يكشف عن ذلك تعلق امر الاداء بنفس الفعل وامر القضاء به بوصف الفوت
ويؤيده بعض ما دل على ان لكل من الفرائض بدلا وهو قضاؤه عدا الولاية لا من باب الامر
بالكلي والامر بفرد خاص منه كقوله صم وصم يوم الخميس او الامر بالكلي والامر بتعجيله كرد السلام
وقضاء الدين فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابه واما ثانيا فلان منع عموم ما دل
على ان الشك في الاتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به للمقام خال عن السند خصوصا مع
اعتضاده بما دل على ان الشك في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه مثل قوله عم انما الشك في
شيء لم تجزه ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلوة واما
ثالثا فلانه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن ابويه اذا شك في مقدار ما فات منهما ولا اظنهم
يلتزمون بذلك وان التزموا بانه اذا وجب على الميت لجهله بما فاته مقدار معين يعلم او يظن
معه البراءة وجب على الولي قضاء ذلك المقدار لوجوبه ظاهرا على الميت بخلاف ما لم يعلم بوجوبه
عليه وكيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف واضعف منه التمسك فيما نحن فيه بالنص الوارد
في ان من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته بناء على ان ذلك
طريق لتدارك ما فات ولم يحص لا انه مختص بالنافلة مع ان الاهتمام في النافلة بمراعاته
الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق اولى فتامل المطلب الثالث فيما دار الامر فيه بين الوجوب
والحرمة وفيه مسائل المسئلة الاولى في حكم دوران الامر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم
الدليل على تعيين احدهما بعد قيام الدليل على احدهما كما اذا اختلفت الامة على القولين بحيث
علم عدم الثالث ولا ينبغي الاشكال في اجراء اصالة عدم كل من الوجوب والحرمة بمعنى نفي
الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص اذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي بل ولو استلزم
ذلك على وجه تقدم في اول الكتاب في فروع اعتبار العلم الاجمالي وانما الكلام هنا في حكم الواقعة
من حيث جريان اصالة البراءة وعدمه فان في المسئلة وجوها ثلثة الحكم بالاباحة ظاهرا نظير ما يحتمل
التحريم وغير الوجوب والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهرا ولا واقعا ومرجعه الى الغاء
الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل والا لزم الترجيح بلا مرجح ووجوب
الاخذ باحدهما بعينه او لا بعينه ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصليا
بحيث يسقط بمجرد الموافقة اذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد امتثال التكليف او كان

احدهما المعيّن كان لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة لانها مخالفة قطعية عملية وكيف كان فقد يقال في محلّ الكلام بالاباحة ظاهراً لعموم ادلّة الاباحة الظاهرية مثل قولهم كل شيء لك حلال وقولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان كلاً من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه وغير ذلك من ادلّته حتى قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او امر على رواية الشيخ اذ الظاهر ورود احدهما بحيث يعلم تفصيلاً فيصدق هنا انه لم يرد امر ولا نهي هذا كلّه مضافاً الى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كلّ من الفعل والترك فان الجهل باصل الوجوب علّة تامّة عقلاً لقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه وكذا الجهل باصل الحرمة وليس العلم بجنس التكليف المردّد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلّق بامر مردّد حتى يقال ان التكليف في المقام معلوم اجمالاً واما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها ان المراد بوجوب الالتزام ان اريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه فان في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اذ المفروض عدم توقّف الموافقة في المقام على قصد الامتثال وان اريد وجوب الانقياد والتديّن بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم فان علم تفصيلاً وجب التديّن به كذلك وان علم اجمالاً وجب التديّن بثبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التديّن حينئذ باباحته ظاهراً اذ الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التديّن به ومنه يظهر اندفاع ما يقال ان الالتزام وان لم يكن واجباً باحدهما الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرّم وعليه يبتني عدم جواز احداث القول الثالث اذا اختلفت الامة على قولين يعلم دخول الامام عليه السلام في احدهما توضيح الاندفاع ان المحرّم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقّق والواجب في مقام التديّن الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو ايضاً متحقّق في الواقع فلم يبق الا وجوب تعبّد المكلّف وتديّنه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي وهذا مما لا دليل على وجوبه اصلاً والحاصل ان الواجب شرعاً هو الالتزام والتديّن بما علم انه حكم الله الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم العادي التفصيلي يحصل من ضمّ صغرى معلومة تفصيلاً الى تلك الكبرى فلا يعقل وجوبه مع انتفائه وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدالّ احدهما

قوله قده فاسد يمكن ان يق ان الوجه كصدر الوجه وان ١٤ ع

على الامر والاخر على النهي كما هو مورد بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين ولا يمكن ان يق ان المستفاد منه بتنقيح المناط وجوب الاخذ باحد الحكمين وان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الاخر فانه يمكن ان يق ان الوجه في حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلا بد من الاخذ باحدهما وهذا تكليف شرعي في المسئلة الاصولية غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالا في المسئلة الفرعية بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير امكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ويشير الى ما ذكرنا من الوجه قوله عم في بعض تلك الاخبار بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وقوله عم من باب التسليم اشارة الى انه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من اخبار الائمة عم كما يظهر ذلك من الاخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الائمة عم منها قوله عم لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا وجب التسليم لاحدهما مخيرا في تعيينه ثم ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة او منع الا ان مجرد احتماله يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض فافهم

وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة وما ذكروه في مسئلة اختلاف الامة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع الى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الامام عم مع ان عدم جواز الرجوع الى الثالث المطابق للاصل ليس متفقا عليه على ان ظ كلام الشيخ القائل بالتخيير كما سيجيء هو ارادة التخيير الواقعي المخالف لقول الامام عم في المسئلة ولذا اعترض عليه المحقق بانه لا ينفع التخيير فرارا عن الرجوع الى الثالث المطابق للاصل لان التخيير ايضا طرح لقول الامام عم وان انتصر للشيخ بعض بان التخيير بين الحكمين ظاهرا واخذ احدهما هو المقدار الممكن من الاخذ بقول الشارع في المقام لكن ظ كلام الشيخ قده يابى عن ذلك قال في العدة اذا اختلفت الامة على قولين فلا يكون اجماعا ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم التفصيلي بان المعصوم عم داخل فيه سقطا ووجب التمسك بمقتضى

الدليل على وجوب الالتزام باحد الحكمين عند العقل وان جوز وروده كاف في حكمه بالبراءة والالم يحكم بالبراءة في مورد من الموارد مع ما افاده هناك من ان ترخيص الشارع والحكم بالاباحة فيما تردد امره بين الوجوب والتحريم في الشبهات الحكمية قبيح في حكم العقل من حيث رجوعه الى الاذن في المعصية والمخالفة القطعية العملية في واقعتين فلا بد من الالتزام باحد الحكمين فرارا عن ذلك

ولا يرد ذلك على القول بالتخيير على القول بكونه استمراريا ضرورة كون المكلف في كل واقعة مطيعا للشارع ولو في مرحلة الظاهر فيتدارك مفسدة فوت الواقع بالامر الظاهري ومنه يظهر فساد القياس بالتخيير الاستمراري في موارده كما في تعارض الخبرين او فتوى المجتهدين

العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا القول ليس بقوي ثم جعله باطراح قول الامام

قال ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الامام ثم ذكر ان العمل بما في العقل ومنهم من يقول نحن مخيرون

في العمل بای القولين وذلك يجری مجری خبرين اذا تعارضا انتهى ثم فرع على القول الاول

جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللا بانه يلزم

من ذلك بطلان القول الآخر وقد قلنا انهم مخيرون في العمل فلو كان اجماعهم على احدهما

انتقض ذلك انتهى وما ذكره من التفريع اقوى شاهد على ارادة التخيير الواقعي وان كان القول به

لا يخلو عن الاشكال وكيف كان فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الاجماع ارادتهم بطرح قول

الامام من حيث العمل به ولكن لا ينفعنا ان ادلة الاباحة في محتمل الحرمة ينصرف الى محتمل الحرمة

وغير الوجوب وادلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا يفيد الا عدم المؤاخذة على الترك

والفعل وعدم تعيين الحرمة او الوجوب وهذا المقدار لا ينافي وجوب الاخذ باحدهما مخيرا نعم

هذا الوجوب يحتاج الى دليل وهو مفقود فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم الواقعي

على ما هو عليه في الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج اليه في

العمل نظير ما لو دار الامر بين الوجوب والاستحباب هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد

الاول من الكتاب عند التكلم في فروع اعتبار القطع فراجع ثم على تقدير وجوب الاخذ هل يتعين الاخذ

بالحرمة او يتخير بينه وبين الاخذ بالوجوب وجهان بل قولان يستدل على الاول بعد قاعدة الاحتياط

حيث يدور الامر بين التخيير والتعيين بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة فان الظاهر من التوقف

ترك الدخول في الشبهة وبان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة لما عن النهاية من ان الغالب

في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل واهتمام الشارع

والعقلاء بدفع المفسدة اتم ويشهد له ما ارسل عن امير المؤمنين عليه السلام من ان اجتناب السيئات اولى من

اكتساب الحسنات وقوله عليه السلام افضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات ولان افضاء الحرمة الى مقصودها

اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد ام

غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى وبالاستقراء بناء على ان الغالب في موارد اشتباه مصاديق

الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة ومثل له بايام الاستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه

بالنجس ويضعف الاخير بمنع الغلبة وما ذكر من الامثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل

الكلام فان ترك العبادة في ايام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور ولو قيل

٤٥ عليك هو المفروض لما عرفت من عدم صدق دليل البراءة في مفروض البحث كعدم الدليل على الالتزام باحد الحكمين في مرحلة الظاهر بعد عدم اقتضاء دليل وجوب تصديق الله والالتزام بما جاء به ذلك بل بعض الكلام في وجوه الاحتمالات في المسألة وهنا قول آخر على تقدير وجوب الالتزام ذكرناه

بالوجوب فالعقل لمراعاة أصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة وأما ترك العبادات لوقت العبادة بمجرد
الرؤية فهو للإطلاقات وقاعدة كلما أمكن وإلا فأصالة الطهارة وعدم الحيض هي المرجع وأما
ترك الإناءين المشتبهين في الطهارة فليس من دوران الأمر بين الواجب والحرام لأن الظاهر كما ثبت
في محله أن حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية لا ذاتية وإنما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النص مع
أنها لو كانت ذاتية فوجه ترك الواجب وهو الوضوء ثبوت البدل له وهو التيمم كما لو اشتبه إناء الذهب
بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين وبالجملة فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرما مع
أن القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة
القطعية في الحرام لأن العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظا عن الوقوع
في الحرام فهذا المثال أجنبي عما نحن فيه قطعا وتضعف ما قبله بأنه يصلح وجها لعدم تعيين
الوجوب لا لنفي التخيير وأما أولوية دفع المفسدة فهي مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب
أيضا مفسدة وإلا لم يصلح للإلزام إذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت
كحاله فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح وجها لإلزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون في
فواته مفسدة وإلا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض مع أنه جعل ترك الصلاة أكبر
الكبائر وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة
الدنيوية فإن فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا وأما الأخبار الدالة على التوقف فظاهرة
فيما لا يحتمل الضرر في تركه كما لا يخفى وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان أخبار الاحتياط أيضا
في المقام وهو بعيد وأما قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جارية في أمثال
المقام مما يكون الحاكم فيه العقل فإن العقل إما أن يستقل بالتخيير وإما أن يستقل بالتعيين
فليس في المقام شك على كل تقدير وإنما الشك في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل
إلا أن يقال إن احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة ولو لاحتمال شمول
أخبار التوقف لما نحن فيه كاف في الاحتياط والأخذ بالحرمة ثم لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء
الأمر فلا يجوز له العدول عما اختار أو مستمر فله العدول مطلقا أو بشرط البناء على الاستمرار وجوه
يستدل للأول بقاعدة الاحتياط واستصحاب حكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية
المانعة عن الرجوع إلى الإباحة من أول الأمر ويضعف الأخير بأن المخالفة القطعية
في مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو بدا للمجتهد في رأيه أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر من

وما يتعلق بهما

في دوران الامر بين الوجوب والتحريم من جهة اجمال الدليل

في دوران الامر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الادلة

في دوران الامر بين الوجوب والتحريم من جهة اشتباه الموضوع

٦٧

موت او جنون او فسق او اختيارا على القول بجوازه ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب
التخيير الحاكم عليه بل معه فاعدة الاحتياط بما تقدم من ان الحكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه
حتى يجري فيه الاحتياط ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير اذ لا اهمال في حكم العقل حتى
يشك في بقائه في الزمان الثاني فالاولى هو التخيير الاستمراري لا للاستصحاب بل لحكم العقل
في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الاول المسئلة الثانية اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة
من جهة اجمال الدليل اما حكما كالامر المردد بين الايجاب والتهديد او موضوعا كما لو امر بالتحرز عن
امر مردد بين فعل الشيء وتركه فالحكم فيه كما في المسئلة السابقة المسئلة الثالثة لو دار الامر بين
الوجوب والتحريم من جهة تعارض الادلة فالحكم هنا التخيير لاطلاق ادلته وخصوص بعض منها الوارد
في خبرين احدهما امر والآخر نهي خلافا للعلامة في النهاية وشارح المختصر والآمدي فرجحا ما دل على
النهي لما ذكرنا سابقا ولما هو اضعف منه في كون التخيير فيما بدويا او استمراريا مطلقا او مع البناء
من اول الامر على الاستمرار وجوه تقدمت الا انه قد يتمسك هنا للاستمرار باطلاق الاخبار ويشكل
بانها مسوقة لبيان حكم المتحير في اول الامر فلا تعرض لها لحكمه بعد الاخذ باحدهما نعم يمكن هنا
استصحاب التخيير حيث انه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار الا ان يدعى ان موضوع المستصحب
او المتيقن من موضوعه هو المتحير وبعد الاخذ باحدهما لا تحير فتأمل وسيتضح هذا في بحث
الاستصحاب وعليه فلا دليل على الاستمرار على ما اختاره ثبوت التخيير في الزمان الثاني المسئلة
الرابعة لو دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع وقد مثل بعضهم له باشتباه
الحليلة الواجب وطيها بالاصالة او العارض من نذر او غيره بالاجنبية وبالخل المحلوف على شربه
المشتبه بالخمر ويرد على الاول ان الحكم في ذلك هو تحريم الوطي لاصالة عدم الزوجية بينهما واصالة
عدم وجوب الوطي وعلى الثاني ان الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته جمعا بين اصالتي
الاباحة وعدم الحلف على شربه والاولى فرض المثال فيما اذا وجب اكرام العدول وحرم اكرام الفساق
واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة والحكم فيه كما في المسئلة الاولى من عدم وجوب الاخذ
باحدهما في الحكم الظاهري هنا اولى اذ ليس فيه اطراح لقول الامام عليه السلام اذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي
الكلي الذي بينه الامام عليه السلام وليس فيه ايضا مخالفة عملية معلومة ولو آجلا الا ان مخالفة المعلوم
اجمالا في العمل فوق حد الاحصاء في الشبهات الموضوعية فهذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة اعني دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة وعكسه ودورانه بينهما واما دوران

الامرين فاعدا الوجوب والحرمة من الاحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا وملخصه دوران الامر بين

طلب الفعل او الترك وبين الاباحة نظير المقامين الاولين ودوران الامر بين الاستحباب و

الكراهة نظير المقام الثالث ولا اشكال في اصل هذا الحكم الا ان اجراء ادلة البرائة

في صورة الشك في الطلب الغير الالزامي فعلا او تركا قد يستشكل فيه لان ظاهر تلك الادلة

نفي المؤاخذة والعقاب والمفروض انتفائهما في غير الواجب والحرام فتدبر الموضع الثاني في

الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بان يعلم الحرمة او الوجوب ويشتبه الحرام او الواجب

ومطالبه ايضا ثلثة المطلب الاول دوران الامر بين الحرام وغير الواجب وفيه مسائل اربع المسئلة

الاولى لو علم التحريم وشك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي وانما قدمنا الشبهة

الموضوعية هنا لاشتهار عنوانها في كلام العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحكمية ثم الحرام

المشتبه بغيره اما مشتبه في امور محصورة كما لو دار بين امرين او امور محصورة ويسمى بالشبهة

المحصورة واما مشتبه في امور غير محصورة اما الاولى فالكلام فيه يقع في مقامين احدهما جواز

ارتكاب كلا الامرين او الامور وطرح العلم الاجمالي وعدمه وبعبارة اخرى حرمة المخالفة القطعية

للتكليف المعلوم وعدمها الثاني وجوب اجتناب الكل وعدمه وبعبارة اخرى وجوب الموافقة

القطعية للتكليف المعلوم وعدمه اما المقام الاول فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية

وحكي عن ظاهر بعض جوازها لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها اما ثبوت المقتضي

فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فان قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم

المشتبه بين الانائين او ازيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا مع انه لو اختص الدليل

بالمعلوم تفصيلا خرج الفرد المعلوم اجمالا عن كونه حراما واقعيا ولا اظن احدا يلتزم بذلك حتى

من يقول بكون الالفاظ اسامي للامور المعلومة فان الظاهر ان مرادهم الاعم من المعلوم اجمالا

واما عدم المانع فلان العقل لا يمنع من التكليف عموما او خصوصا بالاجتناب عن عنوان الحرام

المشتبه في امرين او امور والعقاب على مخالفة هذا التكليف واما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح

للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وكل شيء فيه حلال وحرام فهو

لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ونحو ذلك بناء على ان هذه الاخبار كما دلت على حلية المشتبه

مع عدم العلم الاجمالي وان كان محرما في علم الله سبحانه كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم

الاجمالي ويؤيده اطلاق الامثلة المذكورة في بعض هذه الروايات مثل الثوب المحتمل للسرقة

٤٩ قوله فهو كما تدل على حليته على حرمته فيلزم من شموله للشبهة المحصورة

التناقض في مدلولها فان الحكم في الغيي كما يشمل كلا من الطرفين كذا يشمل الكثرة الثانية وهو المعلوم بالاجمال حرمته والتناقض بين الايجاب الكلي والسالبة الجزئية واضح فيكشف ذلك عن

والمملوك المحتمل للحرية والمرئية المحتملة للرضيعة مدن اطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الاجمالي الغالب بثبوت العلم الاجمالي لكن مع كون الشبهة غير محصورة ولكن هذه الاخبار وامثالها لا يصلح للمنع لانها كما يدل على حلية كل واحد من المشتبهين كذلك يدل على حرمة ذلك المعلوم اجمالا لانه ايضا شيء علم حرمته فان قلت ان غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الاجمالي قلنا اما قوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فلا يدل على ما ذكرت لان قوله عليه السلام بعينه تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال رأيت زيدا بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية والا فكل شيء علم حرمته فقد علم حرمة نفسه فاذا علم نجاسة اناء زيد وطهارة اناء عمرو فاشتبه الاناءان فاناء زيد شيء علم حرمته بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه اذا اطلق عليه عنوان احدهما فيقال احدهما لا بعينه في مقابل احدهما المعين عند القائل واما قوله عليه السلام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فله ظهور فيما ذكرت حيث ان قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقق ذلك الا اذا امكنت الاشارة الحسية اليه واما اناء زيد المشتبه باناء عمرو في المثال وان كان معلوما بهذا العنوان الا انه مجهول باعتبار الامور المميزة له في الخارج عن اناء عمرو فليس معروفا بشخصه الا ان ابقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لان الاذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالا في متن الواقع وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الاخبار حيث ان مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للامر المشتبه فان قلت مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعي كما في الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي مثلا قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو اجمالا وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراما واقعيا فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم اجمالا قلت الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك الى معذورية المحكوم الجاهل كما في اصالة البراءة والى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع او كونه طريقا مجعولا اليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة واما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين لان العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فاذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الاطاعة فان قلت اذن الشارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه انما ينافي حكم العقل من حيث انه اذن في المعصية

والمخالفة وهو انما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها والاذن في ارتكاب
المشتبهين ليس كذلك اذا كان على التدريج بل هو اذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها الا بعدها
وليس في العقل ما يقبح ذلك والا لقبح الاذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة
او في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيه وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم اولا
اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية وفي الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين او فتوى
المجتهدين قلت اذن الشارع في احد المشتبهين ينافي ايضا حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم
المتعلق بالمصداق المشتبه لايجاب العقل ح الاجتناب عن كلا المشتبهين نعم لو اذن الشارع في ارتكاب
احدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز فاذن الشارع في احدهما لا يحسن الا
بعد الامر بالاجتناب عن الاخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي فيكون المحرم الظاهري هو احدهما على
التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت المط وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل المشتبهين وح ف
معنى تلك الصحيحة ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف ان في ارتكابه فقط او في
ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام والاول في العلم التفصيلي والثاني في العلم
الاجمالي فان قلت اذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما الا تدريجا ففي زمان ارتكاب احدهما يتحقق
الاجتناب عن الاخر قهرا فالمقصود من التخيير وهو ترك احدهما حاصل مع الاذن في ارتكاب كليهما اذ لا
يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال قلت الاذن في فعلهما في هذه الصورة ايضا
ينافي الامر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم لما تقدم من انه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان
المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الاذن في احدهما الا بعد المنع عن الاخر بدلا عن المحرم
الواقعي ومعناه المنع عن فعله بعده لان هذا هو الذي يمكن ان يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعي حتى
لا ينافي امره بالاجتناب عنه فان تركه في زمان فعل الاخر لا يصلح ان يكون بدلا فان منع في هذه
الصورة عن احد الامرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الاول والا لغى
المنع المذكور فان قلت الاذن في احدهما يتوقف على المنع عن الاخر في نفس تلك الواقعة بان لا يرتكبهما
دفعة والمفروض امتناع ذلك فيما نحن فيه من غير حاجة الى المنع فلا يتوقف على المنع عن الاخر بعد
ارتكاب الاول كما في التخيير الظاهري الاستمراري قلت تجويز ارتكابهما من اول الامر ولو تدريجا طرح
لدليل حرمة الحرام الواقعي والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع والمسلم منه ما اذا لم يسبق التكليف
المعين او سبق التكليف بالفعل حتى يكون المأتي به في كل دفعة بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه

العكس او يكون المتروك في زمان الابتلاء بالآخر لا على البدل فيتصوّر ارتكاب وسيأتي تتمة ذلك في الشبهة الغير المحصورة فان قلت ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي فوق حد الاحصاء في الشرعيات كما في الشبهة الغير المحصورة وكما لو قال القائل في مقام الاقرار هذا لزيد بل لعمرو فان الحاكم ياخذ المال لزيد وقيمته لعمرو مع ان احدهما اخذ للمال بالباطل وكذا يجوز للثالث ان ياخذ المال من يد زيد وقيمته من يد عمرو مع علمه بان احد الاخذين تصرف في مال الغير بغير اذنه ولو قال هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث انه يغرم لكل من عمرو وخالد تمام القيمة مع ان حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعا واي فرق بين قوله عم اقرار العقلاء على انفسهم جائز وبين ادلة حل ما لم يعرف كونه حراما حتى ان الاول يعم الاقرارين المعلوم مخالفة احدهما للواقع والثاني لا يعم الشيئين المعلوم حرمة احدهما وكذا لو تداعيا عينا في موضع يحكم بتنصيفها بينهما مع العلم بانها ليست الا لاحدهما وذكروا ايضا في باب الصلح انه لو كان لاحد المودعين درهم وللآخر درهمان فتلف عند الودعي احد الدراهم فانه يقسم احد الدرهمين الباقيين بين المالكين مع العلم الاجمالي بان دفع احد النصفين دفع للمال الى غير صاحبه وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع او الثمن وحكم بالتحالف وانفساخ البيع فانه يلزم مخالفة العلم الاجمالي بل التفصيلي في بعض الفروض كما لا يخفى قلنا اما الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها واما الحاكم فوظيفته اخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية كالاقرار والحلف والبينة وغيرها فهو قائم مقام المستحق في اخذ حقه ولا عبرة بعلمه الاجمالي نظير ذلك ما اذا اذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد فانه انما اذن كلا منهما بملاحظة تكليفه في نفسه فلا يقال انه يلزم من ذلك اذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام واما غير الحاكم ممن اتفق له اخذ المالين لتخصيص حلهما في مسئلة الاقرار فلا نسلم جواز اخذه لهما ولا لشيء منهما الا اذا قلنا بان ما ياخذه منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي نظرا الى ان ظاهر الحكم بتنقيله او اوجبها يخالف الملكية من زيد الى زيد لا مرتبا على العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية وغيرهما بصحتها عند المتلبس بها كالمسلم والزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الاثر خلاف ذلك ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهر بواجدي المني في صلوة واحدة بناء على ان المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا فساده واما مسئلة الصلح فالحكم فيها تعبدي وكانه صلح قهري بين المالكين او يحمل على حصول الشركة بالاختلاط وقد ذكر بعض الاصحاب ان مقتضى القاعدة الرجوع الى القرعة وبالجملة فلا بد من التوجيه

وشرع في العصر فائتم المأموم صلوته اخذ الظهر معه ...

في جميع ما توهم جواز المخالفة القطعية الراجعة الى طرح دليل شرعي لانها كما عرفت مما يمنع عنها
العقل والنقل خصوصا اذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل الى الحرام هذا مما لا تأمل فيه
ومن يظهر منه جواز الارتكاب لا يظن انه قصد هذه الصورة ومنه يظهر ان الزام القائل بالجواز بان تجويز
ذلك يفضي الى امكان التوصل الى فعل جميع المحرمات على وجه مباح بان يجمع بين الحلال والحرام
المعلومين تفصيلا كالخمر والخل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما محل النظر خصوصا على ما مثل
به من الجمع بين الاجنبية والزوجة هذا كله فيما اذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بين امرين
واما اذا كان مرددا بين عنوانين كما مثلنا سابقا بالعلم الاجمالي بان احد المائعين اما خمر او الآخر
مغصوب فالظاهر ان حكمه كذلك اذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل
معلوما بالتفصيل وكونه معلوما بالاجمال فان من ارتكب الانائين في المثال يعلم بانه خالف دليل
حرمة الخمر او دليل حرمة المغصوب ولذا لو كان اناء واحد مرددا بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه
مع انه لا يلزم منه الا مخالفة احد الدليلين لا بعينه وليس ذلك الا من جهة ان مخالفة الدليل الشرعي
محرم عقلا وشرعا سواء تعين للمكلف او تردد بين دليلين ويظهر من صاحب الحدائق التفصيل في باب
الشبهة المحصورة بين كون المردد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه وبين كونه مرددا
بين عنوانين فلا يجب فان اراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في الثاني وجواز ارتكابهما معا
فظهر ضعفه بما ذكرنا وان اراد عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجيء ما فيه اما المقام الثاني فالحق فيه وجوب
الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور وفي المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب ونسبه
المحقق البهبهاني في فوائده الى الاصحاب وعن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية دعوى
الاجماع صريحا وذهب جماعة الى عدم وجوبه وحكي عن بعض القرعة لنا على ما ذكرنا انه اذا ثبت
كون ادلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم اجمالا ولم يكن هنا مانع عقلي او شرعي من تنجز التكليف
به لزم بحكم العقل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين وبعبارة اخرى التكليف
بذلك المعلوم اجمالا ان لم يكن ثابتا جازت المخالفة القطعية والمفروض في هذا المقام التسالم
على حرمتها وان كان ثابتا وجب الاحتياط فيه بحكم العقل اذ يحتمل ان يكون ما يرتكبه من المشتبهين
هو الحرام الواقعي فيعاقب عليه لان المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم لم يقبح
العقاب عليه اذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم به حين الارتكاب واختبر ذلك من حال العبد اذا قال له
المولى اجتنب وتحرز عن الخمر المردد بين هذين الانائين فانك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط

وما يتعلق بها

ولا فرق بين هذا الخطاب وبين ادلة المحرمات الثابتة في الشريعة الا العموم والخصوص فان قلت

اصالة الحل في كل من المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض وغاية ما يلزم في المقام

تعارض الاصلين فيتخير في العمل في احد المشتبهين ولا وجه لطرح كليهما قلت اصالة الحل غير جارية هنا

بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفا عنه بالاجتناب منجزا على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب

عنه لان مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرز عن

كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفقهاء

اترك ما لا باس به حذرا عما به الباس فلا يبقى مجال للاذن في فعل احدهما وسيجيء في باب الاستصحاب

ايضا ان الحكم في تعارض كل اصلين اذا لم يكن احدهما حاكما على الآخر هو التساقط لا التخيير فان

قلت قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام ونحوه يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة

المجردة عن العلم الاجمالي جميعا وحلية المشتبهات المقرونة بالعلم الاجمالي على البدل لان الرخصة

في كل شبهة مجردة لا تنافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع فالبناء على

كون هذا المشتبه بالخمر خلا لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلا واما الرخصة في الشبهة المقرونة

بالعلم الاجمالي والبناء على كونه خلا لما يستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر

فلا يجوز الرخصة فيهما جميعا نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على ان المحرم غيره

مثل الرخصة في ارتكاب احد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون احدهما خمرا فانه لما علم من الادلة تحريم الخمر الواقعي

ولو تردد بين الامرين كان معنى الرخصة في ارتكاب احدهما الاذن في البناء على كونه هو الخمر

المحرم عليه وان المحرم غيره فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره والحاصل ان

مقصود الشارع من هذه الاخبار ان يلغي من طرفي الشك في حرمة الشيء وحليته احتمال الحرمة ويجعل

محتمل الحلية في حكم متيقنها ولما كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد ولم يكن فيه

الا احتمال كون هذا حلالا وذاك حراما واحتمال العكس كان الغاء احتمال الحرمة في احدهما

اعمالا له في الآخر وبالعكس وكان الحكم الظاهري في احدهما بالحل حكما ظاهريا بالحرمة في الآخر

وليس معنى حلية كل منهما الا الاذن في ارتكابه والغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لاعماله في الآخر

حتى لا يتوهم ان استعمال قوله كل شيء لك حلال بالنسبة الى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي

والشبهات المجردة استعمال في معنيين قلت الظاهر من الاخبار المذكورة البناء على حلية محتمل

التحريم والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل ولو سلم فظاهرها البناء على

كون كل مشتبه كذلك والعلم بالامر ابتداء في كون احد المشتبهين هو الحلال اما بالبناء على كون الآخر هو الحرام فالبس في الروايات من التعبد لبنا ءعليه لا اثر فيتأتى احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام والمنع عنه بوجهين الاول الاخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمته التي تقدم بعضها وانما منع من ارتكاب مقدار الحرام اما لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام واما لما ذكره بعضهم من ان ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله على الحرام قال في توضيح ذلك ان الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا والجواب عن ذلك ان الاخبار المتقدمة على ما عرفت اما ان لا تشمل شيئا من المشتبهين واما ان تشملهما جميعا وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الاخير بعد ارتكاب الاول فغير صالح للمنع اما الاول فلانه ان اريد ان مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام فلم يدل دليل عليه نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهي عنه وان لم يحصل له العلم وان اريد ان الممنوع عنه عقلا من مخالفة احكام الشرع بل مطلق الموالي هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية فانها لا تعد عصيانا في العرف فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وان لم يعرف حين الارتكاب وحاصله منع وجوب المقدمة العلمية ففيه مع اطباق العقلاء بل العلماء كما حكي على وجوب المقدمة العلمية انه ان اريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة المخالفة المعلومة حين المخالفة فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع اذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلا وان اريد منها حرمة المخالفة التي يتعلق العلم بها ولو بعدها فمرجعها الى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفة معلومة وقد عرفت منع حرمتها جدا ومما ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني فان حرمة المجموع اذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضم الجزء الآخر اليه لا دخل له في حرمته نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق فهي مقدمة للعلم بارتكاب الحرام لا لنفسه فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام ومن ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فان حرمته وان كانت معلومة الا ان الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا يحرم ايجاد الاجتماع الا اذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق ومرجعه الى حرمة تحصيل العلم بالحرام الثاني ما دل بنفسه او بضميمة ما دل على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعي على جواز تناول الشبهة المحصورة فيجمع بينها على تقدير ظهوره في جواز تناول

وما يتعلق بها

الجميع وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بان الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الامتثال الظاهري كما لو اكتفى بفعل الصلوة الى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلوة الى بعضها وهذه الاخبار كثيرة منها موثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمال بني امية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة وان الحسنة تحبط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس فان ظاهره نفي البأس عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط بالحرام وحصول الاجر في ذلك وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو مقتض بنفسه لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافها ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط يحرم التصرف في البعض المحتمل ايضا لكن عرفت انه يجوز الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمة والجواب عن هذا الخبر ان ظاهره جواز التصرف في الجميع لانه يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقي فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وامساك الباقي فلا بد اما من الاخذ به وتجويز المخالفة القطعية واما من صرفه عن ظاهره وحمله على ارادة نفي البأس عن التصرف في البعض وان حرم عليه امساك مقدار الحرام لكن هذا ليس باولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا بناء على ما ورد في عدة اخبار من حلية الربا الذي اخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط وبالجملة فالاخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمته على اصناف منها ما كان من قبيل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين لان حمل تلك الاخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والآحاد المعينة في الشبهة المجردة من العلم الاجمالي والشبهة الغير المحصورة متعسر بل متعذر فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي ومنها ما دل على ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم وهذا ايضا لا يلتزم المستدل بمضمونه ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة لان مورده فيها فيجب حمله على اقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام ومن وروده في مورد خاص كالربا ونحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة ومن ذلك يعلم حال ما ورد في الربا من حل المال المختلط به ومنها ما دل على جواز اخذ ما علم فيه الحرام

اجماعا كالخبر جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان وسيجيء حمل جلها او كلها على كون الحكم بالحل مستندا الى كون الشيء ماخوذا من يد المسلم ومتفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك فالخروج بهذه الاصناف من الاخبار عن القاعدة العقلية لما ستعرفه عما دل من الادلة القطعية على وجوب الاحتناب عن العنوان المحرم الواقعية وهي وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين ووجوب اطاعة التكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل جدا خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهين كالدليل على المطلب احدهما الاخبار الدالة على هذا المعنى منها قوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال والمرسل المتقدم اتركوا ما لا باس به حذرا عما به الباس وضعفها منجبر بالشهرة المحققة والاجماع المدعى في كلام من تقدم ومنها رواية ضريس عن السمن والجبن في ارض المشركين قال اما ما علمت انه قد خالطه الحرام فلا تاكل واما ما لم تعلم فكل فان الخلط يصدق مع الاشتباه ورواية ابن سنان كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان ان فيه الميتة فانه يصدق على مجموع قطعات اللحم ان فيه الميتة ومنها قوله عم في حديث التثليث وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم بناء على ان المراد بالهلاك ما هو اثر للحرام فان كان الحرام لم يتنجز التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصته الذاتية وان كان مما تنجز التكليف به كما فيما نحن فيه كان المترتب عليه هو العقاب الاخروي وحيث ان دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم اجماعا كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب بل مستحبا وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب احد المشتبهين مخيرا وجعل الاخر بدلا عن الحرام الواقعي فان مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكم على الادلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي لكنه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبويين بل مخصص بهما لو فرض عمومه للشبهة الابتدائية فيسلم تلك الادلة الثاني ما يستفاد من اخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين امرا مسلما مفروغا عنه بين الائمة والشيعة بل العامة ايضا بل استدل صاحب الحدائق على اصل القاعدة باستقراء موارد ها في الشريعة لكن الانصاف عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلا وان كان ما يستشم منها قولا وتقريرا من الروايات كثيرة منها ما ورد في المائين المشتبهين خصوصا مع فتوى الاصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا ومنها ما ورد في الصلوة في الثوبين المشتبهين ومنها ما ورد في وجوب

في الشبهة بما تقدم من الاخبار لا خصوص حديث التثليث حتى يكون للعهد وهذا الذي ذكرنا وان كان مما هو ظاهر كلامه في بادي النظر الا انه بعد التامل صدرا وذيلا وهو قوله بالنبويين يظهر انه المراد ليس الا هذا ولا يخفى عليك ان فيما ذكره اشكالات لا محيص عنها احدها انه كيف حكم بوقوع التعارض بين حديث التثليث وما دل على البدلية رافع لاحتمال الضرر فهو وارد على حديث التثليث لا معارض له ثانيها انه كيف حكم بحكومة ما دل

غسل الثوب من الناحية التي يعلم باصابة بعضها للنجاسة معللا بقوله حتى يكون على يقين من
طهارته فان وجوب تحصيل اليقين بالطهارة على ما يستفاد من التعليل يدل على عدم جريان
اصالة الطهارة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة
المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها الى اصالة الحل فانه لو جرت اصالة الطهارة واصالة حل
الطهارة في الصلوة في بعض المشتبهين لم يكن للاحكام المذكورة وجه ولا للتعليل في حكم الاخير
بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة ومنها ما دل على بيع الذبائح المختلط
ميتتها بمذكيها من اهل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف عموم ما دل على بيع الميتة بان يقصد
بيع المذكى خاصة او بيع ما لا تحله الحيوة من الميتة وقد يستانس له بما ورد من وجوب القرعة في قطيع
الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها وهي الرواية المحكية في جواب الامام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن
اكثم عن قطيع غنم نزى الراعي على واحدة منها ثم ارسلها في الغنم حيث قال عليه السلام يقسم الغنم نصفين
ثم يقرع بينهما فكلما وقع السهم على قسم غيره قسمين وهكذا حتى يبقى واحد ونجى الباقي
وهي حجة القول بوجوب القرعة لكنها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصول نعم هي دالة على عدم
جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة فان التكليف بالاجتناب عن الموطوئة الواقعية واجب بالاجتناب
عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق شرعي هذا ولكن الانصاف ان الرواية دالة على مطلب الخصم بناء
على حمل القرعة على الاستحباب اذ على قول المشهور لا بد من طرح الرواية والعمل بها في خصوص
موردها وينبغي التنبيه على امور الاول انه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالحرام بين
كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك لعموم ما تقدم من الادلة وظاهر
من كلام صاحب الحدائق التفصيل فانه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قواه من عدم
وجوب الاجتناب عن المشتبهين وهو ان المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع
النجاسة في الاناء وخارجه لم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه قال مجيبا عن ذلك اولا بانه
من باب الشبهة الغير المحصورة وثانيا بان القاعدة المذكورة انما يتعلق بالافراد المندرجة تحت
ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها
بحرامها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار لا وقوع الاشتباه كيف
اتفق انتهى كلامه رفع مقامه وفيه بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الاصحاب مختصا
بغير المحصور بل لو شك في وقوع النجاسة في الاناء او ظهر الاناء فظاهرهم الحكم بطهارة الماء

ايضاً يدل عليه ما في ذيلهم لصحيحة علي بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بدلالة انه

لا وجه لما ذكر من اختصاص القاعدة اما اولاً فلعموم الادلة المذكورة خصوصاً عمدتهما وهي

ادلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك بضميمة

حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل واما ثانياً فلانه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج

تحت ماهية واحدة ولم يعلم الفرق بين تردد النجس بين ظاهر الاناء وباطنه وبين الماء و

قطعة من الارض وبين الماء ومائع اخر وبين مايعين مختلفي الحقيقة وبين تردده ما بين

مائين او ثوبين او مايعين متحدي الحقيقة نعم هنا شيء اخر وهو انه هل يشترط في العنوان

المحرم الواقعي او النجس الواقعي المردد بين المشتبهين ان يكون على كل تقدير متعلقاً لحكم واحد

ام لا مثلاً اذا كان احد المشتبهين ثوباً والاخر مسجداً حيث ان المحرم في احدهما اللبس وفي

الاخر السجدة فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول

الشارع لا تلبس النجس في الصلوة ولا تسجد على النجس واولى من ذلك بالاشكال ما لو كان المحرم

على كل تقدير عنواناً غيره على التقدير الاخر كما لو دار الامر بين كون احد المايعين نجساً وكون

الاخر مال الغير لامكان تكلف ادراج الفرض الاول تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثاني

واولى من ذلك ما لو تردد الامر بين كون هذه المرأة اجنبية او كون هذا المايع خمراً وتوهم ادراج

ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع بان الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الادلة المتعلقة

بالعناوين الواقعية فالاعتبار بها لا به كما لا يخفى والاقوى ان المخالفة القطعية في جميع ذلك

غير جائز ولا فرق عملاً وعرفاً في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم

الاجمالي بمخالفة احد النهيين الا ترى انه لو ارتكب مائعاً واحداً يعلم انه مال الغير او نجس لم يعذر

لجهله التفصيلي بما خالفه فكذا حال من ارتكب النظر الى المرأة وشرب المايع في المثال الاخير والحاصل

ان النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة امور فكما تقدم انه لا يجتمع نهي

الشارع عن امر واقعي واحد كالخمر مع الاذن في ارتكاب المايعين المردد بينهما الخمر فكذا لا يجتمع النهي

عن عدة امور مع الاذن في ارتكاب كلا الامرين المعلوم وجود احد تلك الامور فيهما واما الموافقة

القطعية فالاقوى ايضاً وجوبها لعدم جريان ادلة الحلية ولا ادلة البراءة عقليها ونقليها اما

النقلية فلما تقدم من استواء كل مشتبه بالنسبة الى كل من المشتبهين وابقائهما يوجب التنافي مع ادلة

تحريم العناوين الواقعية وابقاء واحد على سبيل البدل غير جائز اذ بعد خروج كل منهما بالخصوص

الوجدان كون العقل مستقلاً في الحكم بحسن العقاب في صورة العلم

بعنوان خطاب

بالمكلف ولو كان مردداً

بين الخطابين سواء كان من جنس واحد

او من جنسين كالوجوب والتحريم كما قد عرفت

في طي كلماتنا السابقة في الشك في التكليف حكم العقل

بحسن العقاب في بعض صور الشك في التكليف ايضاً كما في ايجاب

البراءة قبل الفحص في الشبهة الحكمية فكيف فيما كان هنا علم بالخطاب

لكنه مع ما ذكر ... ذلك الامر ... في فرض ... متعلق

وما يتعلق بها

ليس للواحد لا بعينه ورد انا لشابهى بحث اطنا العفو واما العقل فلا يمنع استقلاله فى المقام بقبح
مؤاخذة مرتكب الحرام المردد بين الامرين بل الظاهر استقلال العقل فى المقام بعد عدم القبح المذكور
بوجوب دفع الضرر اعنى العقاب المحتمل فى ارتكاب احدهما وبالجملة فالظاهر عدم التفكيك فى هذا المقام
بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية فاما ان يجوز الاولى واما ان يمنع الثانية الثانى
ان وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع فى
المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعى فلا مؤاخذة الا على تقدير الوقوع فى الحرام او هو بمعنى
لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع فى المؤاخذة من حيث انه مشتبه فيستحق المؤاخذة بارتكاب
احدهما ولو لم يصادف الحرام ولو ارتكبهما استحق عقابين فيه وجهان بل قولان اقواهما الاول
لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم ارشادى وكذا لو فرض
امر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل او مقطوع بقوله تحرز عن الوقوع فى معصية النهى عن الزنا
لم يكن الا ارشاديا ولم يترتب على موافقته ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه كما هو شأن
الطلب الارشادى والى هذا المعنى اشار صلوات الله عليه بقوله اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس
وقوله من ارتكب الشبهات وقع فى المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ومن هنا ظهر انه لا فرق فى ذلك
بين الاستناد فى وجوب الاجتناب الى حكم العقل وبين الاستناد فيه الى حكم الشرع بوجوب الاحتياط
واما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا واستحقاق العقاب على تركه وان لم يصادف الواقع
فهو خارج عما نحن فيه لان الضرر الدنيوى ارتكابه مع العلم حرام شرعا والمفروض ان الظن فى باب
الضرر طريق شرعى اليه فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كما لو ظن سائر المحرمات
بالظن المعتبر نعم لو شك فى هذا الضرر يرجع الى اصالة الاباحة وعدم الضرر لعدم استحالة الترخيص
بالاقدام على الضرر الدنيوى المقطوع اذا كان فى الترخيص مصلحة اخروية فيجوز ترخيصه
بالاقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الامر على المكلف بوكول الاقدام على ارادته وهذا
بخلاف الضرر الاخروى فانه على تقدير ثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه نعم وجوب دفعه
عقلى ولو مع الشك لكن لا يترتب على تركه الا نفسه على تقدير ثبوته واقعا حتى انه لو قطع
به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه الا من باب التجرى وقد تقدم فى المقصد الاول
المتكفل لبيان مسائل حجية القطع الكلام فيه وسيجئ ايضا فان قلت قد ذكر العدلية فى الاستدلال
على وجوب شكر المنعم بان فى تركه احتمال المضرة وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه

استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الاخروي المحتمل فاتت حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه لاجل مصادفة الاحتمال للواقع فان الشكر لما علمنا بوجوبه عند الشرع وترتب العقاب على تركه فاذا احتمل العاقل العقاب على تركه فان قلنا بحكومة العقل في دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من اجل اتمام الحجة عليه بمخالفة عقله والا فلا فغرضهم ان ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل انما يظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لا ان الشخص يعاقب بمخالفة العقل وان لم يكن ضرر في الواقع وقد تقدم في بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك وقد يتمسك لاثبات الحرمة في المقام بكونه تجريا فيكون قبيحا عقلا فيحرم شرعا وقد تقدم في فروع حجية العلم الكلام على حرمة التجري حتى مع القطع بالحرمة اذا كان مخالفا للواقع كما افتى به في التذكرة فيما اذا اعتقد ضيق الوقت فاخر وانكشف بقاء الوقت وان تردد فيه بعد واضعف من ذلك التمسك بالادلة الشرعية الدالة على الاحتياط لما تقدم من ان الظاهر من مادة الاحتياط التحرز عن الوقوع في الحرام كما يوضح ذلك النبويان السابقان وقولهم صلوات الله عليهم ان الوقوف عند الشبهة اولى من الاقتحام في الهلكة الثالث وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير بان يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف منجزا بالاجتناب فلو لم يكن كذلك بان لم يكلف به اصلا كما لو علم بوقوع قطرة من البول في احد الاناءين احدهما بول او متنجس بالبول او كثير لا ينفعل بالنجاسة او احد ثوبين احدهما نجس بتمامه لم يجب الاجتناب عن الاخر لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة اذ لو كان ملاقيها هو الاناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب اصلا فالشك في التكليف بالاجتناب عن الاخر شك في اصل التكليف لا المكلف به وكذا لو كان التكليف في احدهما معلوما لكن لا على وجه التنجز بل معلقا على تمكن المكلف منه فان ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزا بالاجتناب عنه كما لو علم بوقوع النجاسة في احد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما فلا يجب الاجتناب عن الاخر لان الشك في اصل تنجز التكليف لا في المكلف به تكليفا منجزا وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلا لكن المكلف اجنبي عنه وغير مبتلى به بحسب حاله كما اذا تردد النجس بين انائه وبين اناء اخر لا دخل للمكلف فيه اصلا فان التكليف بالاجتناب عن

هذا الاناء الآخر المتمكّن عقلاً غير منجّز عرفاً ولهذا لا يحسن التكليف المنجّز بالاجتناب عن الطعام
او الثوب الذي ليس من شأن المكلّف الابتلاء به نعم يحسن الامر بالاجتناب عنه مقيّداً بقوله اذا اتّفق
لك الابتلاء بذلك بعارية او بملك او باباحة فاجتنب عنه والحاصل ان النواهي المطلوب فيها
حمل المكلّف على الترك مختصّة بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهيّ عنها ولذا
يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجناً الا على وجه التقييد بصورة الابتلاء ولعلّ السرّ في ذلك
ان غير المبتلى تارك للمنهيّ عنه بنفس عدم ابتلائه فلا حاجة الى نهيه فعند الاشتباه لا يعلم
المكلّف بتنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي وهذا باب واسع ينحلّ به الاشكال عمّا علم
من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع مثل ما اذا علم اجمالاً بوقوع النجاسة
في انائه او في موضع من الارض التي لا يبتلي بها المكلّف عادة او بوقوع النجاسة في ثوبه او ثوب
الغير فان الثوبين لكلّ منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما فاذا اجرى احدهما
في ثوبه اصالة الحلّ والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره اذ لا يترتّب على هذا المعارض
ثمرة عمليّة للمكلّف تلزم من ترتيبها مع العمل بذلك الاصل طرح تكليف منجّز بالامر المعلوم
اجمالاً الا ترى ان زوجة شخص لو شكّت في انّها هي المطلّقة او غيرها من ضرّاتها جاز لها ترتيب
احكام الزوجيّة على نفسها ولو شكّ الزوج هذا الشكّ لم يجز له النظر الى احدهما وليس ذلك
الا لان اصالة عدم تطليقه كلّاً منهما متعارضان في حقّ الزوج بخلاف الزوجة فان اصالة عدم
طلاق ضرّتها لا تثمر لها ثمرة عمليّة نعم لو اتّفق ترتّب تكليف على زوجيّة ضرّتها دخلت في الشبهة
المحصورة ومثل ذلك كثير في الغاية وممّا ذكرنا يندفع ما تقدّم من صاحب المدارك من الاستنهاض
على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بما يستفاد من الاصحاب من عدم
وجوب الاجتناب عن الاناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه او في خارجه اذ لا يخفى ان خارج
الاناء سواء كان ظهره او الارض القريبة منه ليس ممّا يبتلي به المكلّف عادة ولو فرض كون
الخارج ممّا يسجد عليه المكلّف التزمنا بوجوب الاجتناب عنهما للعلم الاجمالي بالتكليف المردّد
بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الارض النجسة ويؤيّد ما ذكرنا صحيحة علي
بن جعفر عن اخيه عليهما السلام الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فاصاب
اناءه هل يصلح الوضوء منه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وان كان
شيئاً بيّناً فلا حيث استدلّ به الشيخ قدّس سرّه على العفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم وحملها

المتّفق على انّ اصابة الاناء لا يستلزم اصابة الماء فالمراد انّه مع عدم تبيّن شيء في الماء يحكم بطهارته ومعلوم انّ ظهر الاناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة وما ذكرناه واضح لمن تدبّر الّا انّ الانصاف انّ تشخيص موارد الابتلاء لكلّ من المشتبهين وعدم الابتلاء بواحد معيّن منهما كثيراً ما يخفى الا ترى انّه لو دار الامر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر او حيوان قريب منه لا يتّفق عادة ابتلائه بالموضع النجس منه لم يشكّ احد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه وامّا لو كان الطرف الآخر ارضاً لا يبعد ابتلاء المكلّف به في السجود والتيمّم وان لم يحتج الى ذلك فعلاً ففيه تأمّل والمعيار في ذلك وان كان صحّة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتّفاق صيرورته واقعة له الّا انّ تشخيص ذلك مشكل جدّاً نعم يمكن ان يقال عند الشكّ في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب وعدم حسنه الّا معلّقاً الاصل البراءة من التكليف المنجّز كما هو المقرّر في كلّ ما شكّ فيه في كون التكليف منجّزاً او معلّقاً على امر محقّق العدم او علم التعليق على امر لكن شكّ في تحقّقه او كون المتحقّق من افراده كما في المقام الّا انّ هذا ليس باولى من ان يقال انّ الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات مطلقة غير معلّقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعليق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدّام امير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلّف به او لا تصرّف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك او الجارية التي غصبها الملك وجعلها من خواصّ نسوانه مع عدم استحالة ابتلاء المكلّف بذلك كلّه عقلاً ولا عادة الّا انّه بعيد الاتّفاق وامّا اذا شكّ في قبح التنجيز فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسألة الى انّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق في بعض الموارد لتعذّر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن اغلب المفاهيم العرفيّة هل يجوز التمسّك به او لا والاقوى الجواز فيصير الاصل في المسألة وجوب الاجتناب الّا ما علم عدم تنجّز التكليف باحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام الّا ان يقال انّ المستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة كون الماء وظاهر الاناء من قبيل عدم تنجّز التكليف فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء وعدمه اذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة المحصورة لاجل النصّ فافهم الرابع انّ الثابت في كلّ من المشتبهين لاجل العلم الاجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب لانّه اللازم من باب المقدّمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي امّا سائر الآثار الشرعيّة المترتّبة على ذلك الحرام فلا يترتّب عليهما لعدم جريان

ذكرنا في تقريب الاستدلال ... ما دل على درء الحدود بالشبهات مطلقا او من باب تحري الخطاب والاول ما

على تقرير
فانه لا
يعني بالمدعى في
جميع صوره ثم ان
ما ذكرنا من الالف م
محل الاشكال بل لا خلاف فيه
ظاهرا بين اهل العلم من حيث
الكبرى وان وقع الاشكال بل
الخلاف بينهم من حيث الصغرى في بعض
الموارد كما في ملاقاة احد المشتبهين بالشبهة
المحصورة فان الحكم المشهور عدم وجوب
الاجتناب عنه وترتيب آثار الطهارة عليه
والمراد من ما اصحاب في وجوب الاجتناب عنه
المسالة بالغ وهي الاشكال والخلاف بينهم مع
اتفاقهم على ما ذكرنا في حكم الاقسام على انه من يكون هناك
ملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء والاجتناب
عن ملاقيه فيكون الدليل على وجوب الاجتناب عن ملاقي
النجس بمعنى هو الدليل الذي هو الحكم التعبدي الدال على
تنجس ملاقي خصوص النجس من غير ان يكون للدليل الدال على ...

اسعد لك ملاقيه فليس في المعنى الذي ذكرنا اصلا نعم هنا مسلك آخر للحكم بوجوب
الاجتناب عن ملاقي احد المشتبهين سلكه بعض الاصحاب يغاير المسلك المعروف
المعروف ستقف عليه بعد التكلم فيما هو المعروف بينهم فنقول قد
استدل على الملازمة المذكورة في قبال المشهور
القائلين بعدم الملازمة والرجوع
الى الاصل في حكم
الملاقي بالكسر بوجهين احدها
ظهور ما دل على وجوب الاجتناب عن الشيء
فان ظاهره وجوب الاجتناب عنه بلا قيد مما دل على
وجوب الاجتناب عن كل مشتبه في الفرض يدل على وجوب الاجتناب
عما يلاقيه ومن هنا استدل في محكي الغنية على تنجس الماء القليل بملاقات
النجاسة بوجوب الاجتناب ... بما دل على وجوب هجر النجاسات
من الاية الشريفة فانه لولا الملازمة المدعاة لم يكن معنى للاستدلال
المذكور اصلا كما لا يخفى ثانيهما ما في بعض الاخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة
الطعام الذي مات فيه الفارة بان الله تعالى حرم الميتة من كل شيء حيث
قال ثم للراوي بعد حكمه عليه السلام بوجوب الاجتناب عن السمن والزيت اللذين مات فيها الفارة وقول السائل عقيبه ان الفارة اهون ...

محل النزاع والبحث فان الكلام انما هو في حكم الملاقاة من حيث ملاقاته لما يجب

الاجتناب عنه واما الاثر القائم فيما نحن فيه فلا اشكال في وجوب الاجتناب عنه ما دام موجودا لكن لا يجب ازالته بالطرق الشرعية المقررة في تطهير النجاسات حتى يقال انه يلزم الالتزام بحجية الاجتناب عن الملاقاة بالكسر بل يكفي مجرد زواله ولو بفعل غير المكلف كالريح والشمس او بغيره في رفع الوجوب كما اذا فرض الملاقاة بالشبهة مثل الاناء وثوب المكلف او بدنه فيبست فالحكم بوجوب الاجتناب عن الاثر القائم بالملاقي بالكسر ما دام موجودا لا دخل له بوجوب الاجتناب عن نفس الملاقي كما لا يخفى ثم ان هذا الذي ذكرنا في بيان محل الكلام ليس مختصا بالمقام بل يجري في ملاقاة النجس المعلوم ايضا فان البحث في ذلك ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس في محرم عليه وجوب الاجتناب عن ملاقيه انما هو في الملاقي للنجس المعلوم الاصل فان البحث في ذلك ان ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس من حيث هو لا في الاثر القائم [illegible]

الصدق والعنوان والتسمية بتفرق الاجزاء اجنبي عن المقام وان كان صحيحا في الجملة ومسلما عند كل احد لان حكم العقل بوجوب الاحتياط عن كل واحد من المشتبهين ليس من حيث كونه ماء او ذهبا او زيتا او سمنا مثلا حتى يقال بعدم صدق هذه العنوانات عند تشتت الاجزاء وتفرقها بل من حيث كونه مشتبها وطرفا للعلم الاجمالي ومن المعلوم بقاء هذا العنوان وصدقه على الاجزاء المتفرقة [illegible] فالى ان ارتفاع الصدق في الجملة على تقدير كون الحكم العقلي للعنوانات انما هو لا يجدي للنتيجة الا ان يكون عنوانه صادقا مع التفرق ايضا كما سولك والقول بتعميم المدعى بعدم القول بالفصل كما ترى واما الامثلة المذكورة فارتفاع الحكم الشرعي بارتفاع العنوان المعلق عليه الحكم بتفرق الاجزاء فان كان المقصود منها اثبات ذلك في الجملة فقد عرفت انه لا خفاء فيه ولا يسع لانكار احد لكنه لا ينفع في المقام اصلا وان كان المقصود منها اثبات الكلية

الطهارة والحال هذه ان كان تطهيره بالماء المطلق مع انه ملاق لبعضه لكن تمم والتقادم

مثلا بقاء النجاسة مع بقائه المحكوم بنجاسته صدق عنوان النقاء عليه عرفا الذي تعلق به الحكم بالطهارة في الاحجار دون التطهير بالماء ولو مثل الماء الاستنجائي من حيث حكمه بالطهارة مع اجتماع الشرائط فيه فيما لو وجد فيه اجزاء الصغار من الغائط مما لم يتغير هو التغيير كالاول او ما نحن فيه ثالثا بل ملاقاة شيء لاحد المشتبهين ليس ملازما لملاقاته لبعض اجزائه كما ان محل الخلاف ليس مختصا به بل الكلام فيه من حيث الملاقاة كما ان الكلام في ملاقي النجس من حيث الملاقاة ايضا على ما عرفت الاشارة اليه فلو فرض كما ذكرنا كون مسألة الملازمة المدعاة في كلام المحقق بين وجوب الاجتناب عن شيء ووجوب الاجتناب عما فيه نعم قد يستظهر منه بواسطة بعض الامارات الخارجية كما في ملاقي البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء فانه يستفيد من امر الشارع بالطهارة عقيبه كونه من جهة تقديم ظهور كاشفية من جهة الغلبة على الاصل فالامر بالطهارة من حيث الحكم الظاهري بكونه نجسا فيحكم بترتيب [illegible]

المعروف لابد من التعرض لها الاول ان الملاقي بالكسر مورد للعلم الاجمالي بالنجاسة كالملاقى بالفتح غاية ما هناك كونهما معا طرفا وصاحب الملاقى طرفا آخر فهو نظير ما قسم احد المشتبهين قسمين وجعل كل في اناء فانه لا ريب في وجوب الاجتناب عنهما معا والافلا فيه ايضا فيلزم ان يحكم به في المقام ايضا وهذا الوجه هو الذي اشار اليه شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله فان قلت وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وان لم يكن من حيث ملاقاته له الا انه مما افاده … كون الملاقي والملاقى طرفا فاما ان يحكم بعدم جريان الاصل فيه كما في الملاقى وصاحبه لمكان العلم الاجمالي او بتعارض الاصل فيه مع الاصل في صاحب الملاقى على الوجهين في الرجوع الى اصالة الطهارة الاجتنابية … كما عرفت الكلام فيها غاية ما هناك كون الاصل في صاحب الملاقى في الفرض معارضا بالاصلين معا ضرورة لكنه لا يجدي بعد البناء على عدم الترجيح في تعارض الاصول … بطول المقام اذا فالحكم بوجوب الاجتناب فيه عن ملاقي النجس المعلوم مع الاغماض عن سببية الملاقاة …

والتيمم منهما عند الحصر للماء فيهما وكتحصيل الطهارة المتيقنة للعمل دائما فتهما عنه
التمكن من الماء الطاهر اليقيني ثم ان هذا الذي ذكرنا من حكم مسئلة الاصل في الملاقي

باب المقدمة منهما فيرجع فيهما الى الاصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص فارتكاب احد المشتبهين
لا يوجب حد الخمر على المرتكب بل يجري استصحاب عدم موجب الحد ووجوبه وهل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان
بل قولان مبنيان على ان تنجس الملاقي انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على ان الاجتناب
عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط ولذا استدل السيد ابو المكارم في الغنية على
تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى والرجز فاهجر ويدل
عليه ايضا ما في بعض الاخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي مات فيه فارة بان الله سبحانه حرم
الميتة فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه وهذا معنى
ما استدل به العلامة قده في المنتهى على ذلك بان الشارع اعطاهما حكم النجس والا لم يكن لقول احدنا كلا
من المشتبهين بحكم النجس في جميع اثاره وان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن العين و
تنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر فاذا شك
في ثبوته للملاقي جرى فيه اصل الطهارة واصل الاباحة والاقوى هو الثاني اما اولا فلما ذكر و
حاصله منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقيه الرجز اذا لم يكن
عليه شيء من ذلك فتنجيسه للنجس لا لمجرد تعبد خاص فاذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة
المحصورة فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه نعم قد يدل بواسطة بعض الامارات الخارجية كما استفيد
نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من امر الشارع بالطهارة عقيبه من جهة استظهار ان الشارع
جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الاصل فحكم بكون الخارج بولا لا انه اوجب خصوص
الوضوء بخروجه وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها
في البلل مع كون كل منهما مشتبها حكم عليه ببعض احكام النجاسة واما الرواية فهي رواية عمرو بن
شمر عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام انه اتاه رجل فقال له وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت فما ترى
في اكله فقال ابو جعفر عليه السلام لا تاكله فقال الرجل الفارة اهون علي من ان اترك طعامي لاجلها فقال
له ابو جعفر عليه السلام انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء وجه
الدلالة انه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه
لم يكن اكل الطعام استخفافا بتحريم الميتة فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه
لكن الرواية ضعيفة سندا مع ان الظاهر من الحرمة فيها النجاسة لان مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلا
عن تنجس الملاقي وارتكاب التخصيص في الرواية باخراج ما عدا النجاسات من المحرمات كما ترى فالملازمة

فهو صريح في وجوب الهجر في النجاسة في الصلوة الى ان قال وفسره البعض بالاوثان
وسميت رجزا لانها سبب الرجز الذي هو العذاب انتهى ولا ريب انه مع تعدد
الاحتمال سيما مع موافقة الاول لقول الاكثرين سقط بها الاستدلال ومع
التسليم ان دلالته على وجوب هجر ملاقي النجاسة لعله لاجل خصوصية المادة هنا
لكون النجاسة في نظر اهل العرف من الاوصاف المسرية فلا تثبت به الدلالة على
وجوب الاجتناب عن ملاقي كل ما يجب الاجتناب عنه حتى يثبت به وجوب الاجتناب
عن ملاقي الشبهة المحصورة لاجل حكم الشرع بوجوب الاجتناب عن اطرافها

بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه فان قلت وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وان لم يكن من حيث ملاقاته له الا انه يصير كملاقيه في العلم الاجمالي بنجاسته او نجاسة المشتبه الآخر فلا فرق بين الملاقي والملاقى في كون كل منهما احد طرفي الشبهة فهو نظير ما اذا قسم احد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في اناء قلت ليس الامر كذلك لان اصالة الطهارة والحل في الملاقي بالفتح قد تنجزت معارضة بالكسر سليمة عن معارضة اصالة الطهارة في المشتبه الآخر بخلاف اصالة الطهارة والحل في الملاقي بالفتح فانها معارضة بها في المشتبه الآخر والسر في ذلك ان الشك في الملاقي بالكسر ناش عن الشبهة المقومة بالمشتبهين فالاصل فيهما اصل في الشك السببي والاصل فيه اصل في الشك المسببي وقد تقرر في محله ان الاصل في الشك السببي حاكم على الاصل في الشك المسببي سواء كان مخالفا له كما في اصالة طهارة الماء الحاكمة على اصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به ام موافقا له كما في اصالة طهارة الماء الحاكمة على اصالة اباحة الشرب فما دام الاصل الحاكم الموافق او المخالف يكون جاريا لم يجر الاصل المحكوم لان الاول رافع شرعي للشك المسبب بمنزلة الدليل بالنسبة اليه واذا لم يجر الاصل الحاكم لمعارضة بمثله زال المانع من جريان الاصل في الشك المسبب ووجب الرجوع اليه لانه كالاصل بالنسبة الى المتعارضين الا ترى انه يجب الرجوع عند تعارض اصالة الطهارة والنجاسة عند تتميم الماء النجس كرا بطاهر مشتبهين بالنجس الى قاعدة الطهارة ولا تجعل القاعدة كاحد المتعارضين نعم ربما يجعل معاضدا لاحدهما الموافق له بزعم كونهما في مرتبة واحدة لكنه توهم فاسد ولذا لم يقل احد في مسئلة الشبهة المحصورة بتقديم اصالة الطهارة في المشتبه الملاقي بالفتح لاعتضادها باصالة طهارة الملاقي بالكسر فالتحقيق في تعارض الاصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوع الى ما وراءهما من الاصول التي لو كان احدهما سليما عن المعارض لم يرجع اليه سواء كان هذا الاصل مجانسا لهما او من غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين فافهم واغتنم وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين ان شاء الله نعم لو حصل للاصل في هذا الملاقي بالكسر اصل آخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر كانا من الشبهة المحصورة ولو كان ملاقاة شيء لاحد المشتبهين قبل العلم الاجمالي وفقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة المشتبه الباقي او المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي لان اصالة الطهارة في الملاقي بالكسر معارضة باصالة الطهارة في المشتبه الآخر لعدم جريان الاصل في المفقود حتى يعارضه لما اشرنا اليه في الامر الثالث من عدم جريان الاصل فيما

بين تعلقه بالخطاب
المفصل المنجز على تقدير
وبين تعلقه بالخطاب المردد المنجز

٨٧ حكم العقد على تعذر المصادفة للحرام فيلحق بالشبهة الغير

لا ابتلاء به المكلف ولا ارتباط للشبهة اليه فيحصل مما ذكرنا ان العبرة في حكم الملاقي يكون اصالتنا
طهارته سليمة او معارضة لو كان العلم الاجمالي قبل فقد الملاقي ففقدة لفظ طهارة الملاقي
و وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقي ولا يخفى وجهه فتم الخامس لو اضطر الى ارتكاب بعض المحتملات
فان كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي ان كان الاضطرار قبل العلم او معه
لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر اليه وقد مرّ
توضيحه في الامر المتقدم وان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لان الاذن في ترك بعض المقدمات
العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع الى اكتفاء الشارع في امتثال
ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات ولو كان المضطر اليه بعضا غير معين وجب
الاجتناب عن الباقي وان كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي لان العلم حاصل بحرمة واحد من
امور لو علم حرمته تفصيلا وجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الامر
بالاجتناب عن الباقي فان قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم ارادة الحرام الواقعي
ولا تكليف بما عداه فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي قلت المقدمة العلمية مقدمة للعلم
واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي
راسا وحيث ان الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على
المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المذكور موجبا للامن من العقاب على المخالفة
الحاصلة في ترك هذا الذي رخص في تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف
راسا وثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي
رخص الشارع في امتثاله منه وهو ترك باقي المحتملات وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة
للتكاليف الواقعية ومرجعه الى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الاخذ بالحالة السابقة
في الاستصحاب او مخيرا كما في موارد التخيير ومما ذكرنا تبين ان مقتضى القاعدة عند انسداد باب
العلم التفصيلي بالاحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الاجمالي فيها بالاحتياط لمكان
الحرج وقيام الاجماع على عدم وجوبه ان يرجع فيما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه اعني
موارد الظن مطلقا او في الجملة الى الاحتياط مع ان بناء اهل الاستدلال على ابطال الاحتياط
الاحتياط ووجوب العمل بالظن مطلقا او في الجملة على الخلاف بينهم على الرجوع في غير موارد الظن
المعتبر الى الاصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط نعم لو قام بعد ابطال وجوب الاحتياط

في الاحكام المشتبهة بالعلم الاجمالي الكلي راساً لا بعنوان الكلي ولا بعنوان التبعيض والجزئية مبني على عدم الحاجة ... بالعلم ويكشف عن ذلك عدم التزامهم بالاحتياط في مسئلة من المسائل من جهة كونها من اطراف العلم الاجمالي الكلي باحكام ...

فاذا كان الامر كذلك فالحكم بعدم كفاية غير الاحتياط الكلي في اطاعة الاحكام

الشرعية

وكن بينه لم يعلم

وليس امر الكفاية و

العدم في حكمه على نهج واحد

وقد يحكم بعدم الكفاية في حالة

وبالكفاية في حالة اخرى وقد

اسمعناك غير مرة في مطاوي كلماتنا

سيما في الجزء الاول من التعليقة عند الكلام

في مقدمات دليل الانسداد ان للعقل

حكماً في طرق متعددة في باب الاطاعة المطلوبة و

امتثال امره كالعلم التفصيلي والظن المعتبر بالخصوص

من جانب المولى والاصول المعتبرة في الجملة والعلم

الاجمالي الذي يعبر عنه بالاحتياط الكلي والاحتياط

الجزئي بمراتبه والامتثال الظني والكلي اعني الاخذ

بالاحتمال بين الشك والوهم وان هذه الطرق ...

...

المحتملات كان الواجب في حكم العقل الاحتياط الكلي الموجب للعسر او امتثال الواقع

الاحتمالي بعد ترخيصه في الواجب حكماً لا بان غير المرخص في تركه

المحتملات الباقية ان لم يختلف الحكم الواقعي بحسب اختلاف الطرق والا

في طريق الاطاعة لا في اصل الحكم الصادر من الشارع الا فيما يرجع الى اختلاف

الموضوع بالمعنى الاعم كالمرض والصحة ونحوهما من الحالات فان اريد من

بقاء التكليف الواقعي بقاؤه بحيث يعاقب على مخالفته مطلقاً

فيمنع منه وان اريد منه بقاؤه في الجملة

بحيث يعاقب على مخالفته

اذا اتفقت في ضمن غيرها

رخص في تركه فنسلمه لكنه لا ينفع في الارادة

وهذا الذي ذكرنا هو المراد من التكليف المتوسط البرزخي

بين التكليف الواقعي بما هو هو وعدم التكليف راساً الا ان ما ذكرنا

الذي ... من الكتاب كما انه ... فصل لكنه في تحقيق

المقام مستقصاة بالافادة تفريعاً على ما ذكره في جواب السؤال بقوله وما ذكرنا من ان

...

الاحتياط الباشي من العلم الاجمالي الكلي وان التزموا بالاحتياط فيما كان الشك في نفس الواقعة مقتضياً له

كالشك

في المكلف

توضيح ذلك

ان اطراف العلم

الاجمالي في الوقايع المشتبهة

بعد فرض انسداد باب

العلم التفصيلي والظن الخاص

في تلك الاحكام بالنسبة الى الكل

الواجبات المعلومة بالاجمال المحتملة

منها المظنون الوجوب بالظن الاطمينانى

ومظنونه بالظن الغير الاطمينانى ومشكوكه وموهومه

الوجوب في مقابل الظن الاول وموهومه

في مقابل الظن الثاني ومشكوكات الوجوب و

هكذا بالنسبة الى الوقايع المحتملة للتحريم ومقتضى

القاعدة التي عرفتها هو وجوب الاحتياط في كل

ما يحتمل الوجوب او التحريم باقسامها الخمسة فاذا فرض

لزوم العسر او الاختلال من الاحتياط الكلي فلا بد من تجويز

...

الكلي بوجود الواجبات بين الوقايع المحتملة للوجوب كما ان لزوم الاتيان بالمشكوك

الوجوب من هذه الحيثية والجهة واين هذا من حجية الظن المطلق من حجية الظن

في الجملة العقل حتى ينتج الرجوع في المشكوكات الى الاصول الجارية فيها بلحاظ

الشك في اصل الواقعة من غير ملاحظة العلم الاجمالي الكلي نظراً الى خروج

المشكوكات عن اطرافه من جهة قيام الظن الثابت حجيته

على تعيين المعلومات الاجمالية الموجب

لخروج المشكوكات

عن اطرافه كما يقوله من يقول

بدليل الانسداد وما ذكرنا كله بناء على كون المراد مما

افاده شيخنا في الكتاب بقوله اعني موارد الظن مطلقاً او في

الجملة الى الاحتياط فان المراد منه الظن القائم على خلاف التكليف مطلقاً

او خصوص الاطمينان في مذهب من المراد مما ذكره بعده بقوله وجوب

العمل مطلقاً او في الجملة فقد يرى ... من القائلين بحجية الظن مطلقاً في الاحكام

الشرعية ...

بتحقق
شرط الوجوب
فهو كالرمان منه
هنا افتى جماعة بوجوب
حفظ الماء للطهارة قبل الوقت
علم المكلف بعدم القدرة عليه
بعد دخول الوقت ووجوب غسل
الجنابة وغيره على المكلف في ليلة
رمضان قبل الفجر مع الاتفاق منهم
لظاهره وان رغم بعض افاضل
الاحتياط بين القسمين

المناسب
المرجح بارتفاع
العلم الاجمالي
كارتفاعه بالعلم التفصيلي
بحكم الوجدان
الا ان ذلك في اصل التكليف
الكاري فيه سواء كان نافيا للتكليف
حسب اختلاف الشكوك والموارد
بناء على ما بني عليه الامر في هذا الجزء من الكتاب
الاشكال في اللازم المذكور
بالنسبة الى الظنون
الحكمية الا في قيام الظن المعتبر على تعيين المعلوم بالاجمال
بحيث يرجع مفاده الى الاثبات والنفي
دليل اعتباره كون

دليل عقلي او اجماع على وجوب كون الظن مطلقا او في الجملة حجة وطريقا في الاحكام الشرعية او منعوا اصالة وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به صح ما جروا عليه الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق الى الاصول الجارية في موارد ها لكنك خبير بانه لم يتم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات لابطلان الاحتياط مع اعتراف اكثرهم بان الاصل في المسئلة وعدم جواز ترجيح المرجوح ومن المعلوم ان هذا لا يفيد الا جواز مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات الناس لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بان تنسى وقتها وان حفظت عدد ها فتعلم اجمالا انها حائض في الشهر ثلاثة ايام مثلا فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة ايضا الامساك عن دخول المسجد وقرائة العزيمة تمام الشهر ام لا وكما اذا علم التاجر اجمالا بابتلائه في يومه او شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه او شهره ام لا التحقيق ان يقال انه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة وعدمه لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات كما في مثال الحيض فان تنجز تكليف الزوج بترك وطي الحائض قبل زمان حيضها ممنوع فان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض اذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذوي الازواج ولا يشمل العزاب الا على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرئة الحائض ويشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا نذر او حلف على ترك الوطي في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية فالظاهر جواز المخالفة القطعية لان المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة اليه فالواجب الرجوع في كل مشتبه الى الاصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه اباحة وتحريما فيرجع في المثال الاول الى استصحاب الطهر الى ان يبقى مقدار الحيض فيرجع فيه الى اصالة الاباحة لعدم جريان استصحاب الطهر وفي المثال الثاني الى اصالة الاباحة والفساد فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاع عقدها وعدم ترتب الاثر عليها لان فساد الربوا ليس دائرا مدار الحكم التكليفي ولذا يفسد

حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه لا يبين هنا مورد التمسك بعموم صحيحة الغفو دان

للعلم بخروج بعض المشتبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها فيسقط العام عن

الظهور بالنسبة اليها ويجب الرجوع الى اطلاق الفساد اللهم الا ان يقال ان العلم الاجمالي بين

المشتبهات التدريجية كما لا يقدح في اجراء الاصول العملية فيها كذلك لا يقدح في الاصول

اللفظية فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحة كل واحد من المشتبهات باطلاق العموم لكن الظاهر الفرق

بين الاصول اللفظية والعملية فتامل التاسع قد عرفت ان المانع من اجراء الاصل في كل من المشتبهين

بالشبهة المحصورة هو العلم الاجمالي بالتكليف المتعلق بالمكلف وهذا العلم قد ينشا عن

اشتباه المكلف به كما في المشتبه بالخمر او النجس او غيرهما وقد يكون من جهة اشتباه المكلف كما في

الخنثى العالم اجمالا بحرمة احد لباسي الرجل والمراة عليه وهذا من قبيل ما اذا علم ان هذا الاناء خمر

وان هذا الثوب مغصوب وقد عرفت في الامر الاول انه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود

موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع احدهما بين المشتبهين و

على هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبليه لان احدهما عورة قطعا والتكلم مع الرجال والنساء

الا لضرورة وكذا استماع صوتهما وان جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر اليها لاصالة

الحل بناء على عدم العموم في اية الغض للرجال وعدم جواز التمسك بعموم اية حرمة ابداء الزينة

على النساء لاشتباه مصداق المخصص وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج لوجوب احراز الرجولية

في الزوج والانوثية في الزوجة اذ الاصل عدم تاثير العقد ووجوب حفظ الفرج ويمكن ان يقال بعدم

توجه الخطابات التكليفية المختصة اليها اما لانصرافها الى غيرها خصوصا في حكم اللباس

المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل والمراة بالاخر واما لاشتراط التكليف بعلم المكلف

بتوجه الخطاب اليه تفصيلا وان كان مرددا بين خطابين موجهين اليه تفصيلا لان الخطابين

بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد بشيئين اذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر واجتنب عن مال الغير وبين

قوله اجتنب عن كليهما بخلاف الخطابين الموجهين الى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت احدهما

لكن كلا من الدعويين خصوصا الاخيرة ضعيفة فان دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ

الفرج عن الزنا او العورة عن النظر للخنثى كما ترى وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب

تفصيلي فان المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز اجراء اصل الاباحة

في المشتبهين وهو ثابت فيما نحن فيه ضرورة عدم جواز جريان اصالة الحل في كشف كل من قبلي

الخنثى للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر والزنا على كل احد فمسئلة الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافرا او حاضرا لبعض الاشتباهات فلا يجوز له ترك العمل بخطابيهما الثامن ان ظاهر كلام الاصحاب التسوية بين كون الاصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل والحرمة لان المفروض عدم جريان الاصل فيهما لاجل معارضته بالمثل فوجوده كعدمه ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الاولى ويحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب بناء على العمل بالاصل فيهما ولا يلزم هنا مخالفة قطعية في العمل ولا دليل على حرمتها اذا لم يتعلق بالعمل خصوصا اذا وافق الاحتياط الا ان استدلال بعض المجوزين بالارتكاب بالاخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع كما لو علم بكون احدى المرأتين اجنبية او احدى الذبيحتين ميتة او احد المالين مال الغير او احد الاسيرين محقون الدم او كان الاناءان معلومي النجاسة سابقا فعلم طهارة احدهما وربما يقال ان الظاهر ان محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنجس لا في الانفس والاعراض فيستظهر انه لم يقل احد فيها بجواز الارتكاب لان المنع في مثل ذلك ضروري وفيه نظر التاسع ان المشتبه باحد المشتبهين حكمه حكمهما لان مقدمة المقدمة مقدمة وهو ظاهر المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب ويدل عليه وجوه الاول الاجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد وادعاه صريحا المحقق البهبهاني في فوائده وزاد عليه نفي الريب فيه وان مدار المسلمين في الاعصار والامصار عليه وتبعه في دعوى الاجماع غير واحد ممن تأخر عنه وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة وبالجملة فنقل الاجماع مستفيض وهو كاف في المسئلة الثاني ما استدل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب ولعل المراد به لزومها في اغلب افراد هذه الشبهة لاغلب افراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بناء على ان المراد ان ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة اليه وهذا المعنى وان كان خلاف الظاهر الا انه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من اناطة الاحكام الشرعية الكلية وجودا وعدما بالعسر واليسر الغالبين وفي هذا الاستدلال نظر لان ادلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدل الا على ان ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه واما ارتفاع ما كان ضيقا على الاكثر عمن هو عليه في غاية السهولة فليس فيها امتنانا على احد بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل واما ما ورد من دوران الاحكام

في الشبهة الغير المحصورة

مداوا السهولة على الاغلب لا ينفع فيما نحن فيه لان الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها الحكم حتى يدعى ان الحكم بالاحتياط في اغلب مواردها عسر على اغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقا بل هى عنوان لموضوعات متعددة لاحكام متعددة والمقتضى للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمى الموجود في ذلك الموضوع والمفروض ان ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم ولا يرد منه حرج على الاغلب وان الاجتناب في صورة اشتباهه ايضا في غاية اليسر فاى مدخل للاخبار الواردة في ان الحكم الشرعى يتبع الاغلب في اليسر والعسر وكان المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر لكن لما تعسر الاحتياط في اغلب الموارد على اغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية وفيه ان دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس الا دليل حرمة ذلك الموضوع نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعى في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على اغلب المكلفين في اغلب الاوقات كان يدعى ان الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعى مع اشتباهه في امور غير محصورة يوجب الحرج الغالبى امكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مايعات غير محصورة والمرئة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة الى غير ذلك من المحرمات ولعل كثيرا ممن تمسك بهذا في هذا المقام بزعم المستفيد اراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة هذا كله مع ان لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التى يقتضى الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع ووجهه ان كثيرا من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات فيها موردا لابتلاء المكلف ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وان كانت محصورة كما اوضحناه سابقا وبعد اخراج هذا عن محل الكلام فالانصاف منع غلبة التعسر في الاجتناب الثالث الاخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته فانها بظاهرها وان عمت الشبهة المحصورة الا ان مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل اخبار الرخصة على غير المحصور وحمل اخبار المنع على المحصور وفيه اولا ان المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل وقد تقدم بما لا مزيد عليه ان اخبار حل الشبهة لا تشمل صورة العلم الاجمالى بالحرام وثانيا لو سلمنا شمولها لصورة العلم الاجمالى حتى تشمل الشبهة الغير المحصورة لكنها تشمل المحصورة ايضا واخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية اجماعا فهى على عمومها للشبهة الغير المحصورة ايضا اخص مطلقا من اخبار

الرخصة نعم ان اخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية واخبار الاجتناب نص في الشبهة المحصورة وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة فاخراجها عن احدهما وادخالها في الآخر ليس جمعا بل ترجيحا بلا مرجح الا ان يقال ان اكثر افراد الشبهة الابتدائية ترجع بالاخرة الى الشبهة الغير المحصورة لانا نعلم غالبا بوجود النجس والحرام في الوقايع المجهولة الغير المحصورة فلو اخرجت هذه الشبهة عن اخبار الحل لم يبق تحتها من الافراد الا النادر وهو لا يناسب مساق هذه الاخبار فتدبر

الرابع بعض الاخبار الدالة على ان مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما مثل ما في محاسن البرقي عن ابي الجارود قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت اخبرني من رأى انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة فلا تأكل وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لاعترض السوق فاشتري بها اللحم والسمن والجبن والله ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان الخبر فان قوله امن اجل مكان واحد الخبر ظاهر في ان مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته وكذا قوله والله ما اظن كلهم يسمون فان الظاهر منه ارادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر والسودان الا ان يدعى ان المراد ان جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الاماكن ولا كلام في ذلك لا انه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل ان يكون من ذلك المكان فلا دخل له بالمدعى واما قوله ما اظن كلهم يسمون فالمراد منه عدم وجوب الظن او القطع بالحلية بل يكفي اخذها من سوق المسلمين بناء على ان السوق امارة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الاسلام الا ان يقال ان سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام فلا مسوغ للارتكاب الا كون الشبهة غير محصورة فتأمل

الخامس اصالة البراءة بناء على ان المانع من اجرائها ليس الا العلم الاجمالي بوجود الحرام لكنه انما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية التي لا يجب الا لاجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة ضرورة ان كثرة الاحتمال يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات الا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في احد اناءين او واحد من الفي اناء وكذلك بين قذف احد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من اهل بلد فان الشخصين كليهما يتأثران بالاول ولا يتأثر احد من اهل البلد بالثاني وكذا الحال لو اخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده وبين كل واحد من اهل بلده فانه لا يضطرب

خاطر في الثاني أصلاً وإن شئت قلت إن ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء إلا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي وكأن ما ذكره الإمام ع في الرواية المتقدمة من قوله أمن أجل مكان واحد الخبر بناء على الاستدلال به على هذا المعنى حيث جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأ لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الإنكاري لكن عرفت أن فيه احتمالا آخر يتم معه الاستفهام الإنكاري أيضا وحاصل هذا الوجه أن العقل إذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب عن كل محتمل فيكون عقابا حينئذ عقابا من دون برهان فعلم من ذلك أن الآمر اكتفى في المحرم المعلوم إجمالا بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي بإتيانه ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه فتأمل السادس أن الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجا عن محل ابتلائه وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة فضلا عن غير المحصورة هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة وقد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة والمسألة فرعية يكتفى فيها بالظن إلا أن الكلام يقع في موارد الأول أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة بحيث يلزم العلم التفصيلي أم يجب إبقاء مقدار الحرام ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاحتياط وهذا غير بعيد عن سياق كلامهم فحينئذ لا يعم معقد إجماعهم حكم ارتكاب الكل إلا أن الأخبار لو عمت المقام دلت على الجواز وأما الوجه الخامس فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب لكن مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر وأما معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام فيستحق العقاب

[illegible] جوازا لارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر [illegible] بمصادفة الحرام والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي كالخمر في قوله اجتنب عن الخمر لأن هذا التكليف لا يسقط عن المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امتثاله بترك بعض المحتملات فيكون البعض المتروك بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي وإلا فإخراج الخمر الموجود يقينا

في ضابط المحصور وغيره ٩٦

بين المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن كل خمر اعتذر بعدم حرمته واقعا وهو معلوم البطلان هذا اذا قصد الجميع من اول الامر لانفسها ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل فلا اشكال في استحقاق العقاب بالحرمة من اول الارتكاب بناء على حرمة التجري فصور ارتكاب الكل ثلث عرفت كلها

الثاني اختلفت عبارات الاصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره فعن الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك ان المرجع فيه الى العرف فهو ما كان غير محصور في العادة بمعنى انه يعسر عده لا ما امتنع عده لان كل ما يوجد من الاعداد قابل للعد والحصر وفيه مضافا الى انه انما يجدي لو كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الاجماع المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور او على تحصيل الاجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن اناطة الحكم في كلام الامام عليه السلام بها ان تعسر العد غير متحقق فيما مثلوا به لغير المحصور كالالف مثلا فان عد الالف لا يعد عسرا وربما قيد المحقق الثاني عسر العد بزمان قصير قال في فوائد الشرائع كما عن حاشية الارشاد بعد ذكر ان غير المحصور من الحقائق العرفية ان طريق ضبطه ان يقال لا ريب انه اذا اخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كالف مثلا قطع بانه مما لا يحصر ولا يعد عادة لعسر ذلك في الزمان القصير فيجعل طرفا ويؤخذ مرتبة اخرى دنيا جدا كالثلثة يقطع بانها محصورة لسهولة عدها في الزمان اليسير وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الاول الحق به وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني الحق به وما يعرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر ويراجع فيه الى الغالب فان غلب على الظن الحاقه باحد الطرفين فذاك والا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم الناقل وبهذا ينضبط كل ما ليس بمحصور شرعا في ابواب الطهارة والنكاح وغيرهما اقول وللنظر فيما ذكره قدس سره مجال اما اولا فلان جعل الالف من غير المحصور مناف لما عللوا به عدم وجوب الاجتناب من لزوم العسر في الاجتناب فانا اذا فرضنا بيتا عشرين ذراعا في عشرين ذراعا وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبته الى البيت نسبة الواحد الى الالف فاي عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلوة في بيت آخر واي فرق بين هذا الفرض وبين ان يعلم بنجاسة ذراع منه او ذراعين مما يوجب حصر الشبهة فان سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم اجمالا قليلا او كثيرا وكذا لو فرضنا اوقية من الطعام يبلغ الف حبة بل ازيد يعلم بنجاسة او غصبية حبة منها فان جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب واما ثانيا فلان ظن الفقيه بكون العدد المعين جاريا مجرى المحصور في سهولة الحصر او مجرى غيره لا دليل عليه واما ثالثا

فلعله استفاد الرجوع في مورد الشك الى الاستصحاب حتى يعلم الناقل لان البناء على استصحاب
الحل او الجواز كما هو الظاهر من كلامه فيه نظر لان الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور وهو
وجوب المقدمة العلمية بعد العلم بحرمة الامر الواقعي المردد بين المشتبهات قائم بعينه في
غير المحصور والمانع غير معلوم فلا وجه للرجوع الى الاستصحاب الا ان يكون نظره الى ما ذكرنا
في الدليل الخامس من ان المراد بعدم وجوب الاجتناب ان المقتضي لوجوب الاحتياط في الشبهة الغير
المحصورة وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود وح فمرجع الشك في كون الشبهة
محصورة او غيرها الى الشك في وجود المقتضي للاجتناب ومعه يرجع الى اصالة الجواز لكنك
عرفت التأمل في ذلك الدليل فالاقوى وجوب الرجوع مع الشك الى اصالة الاحتياط لوجود المقتضي
وعدم المانع وكيف كان فما ذكروه من احالة غير المحصور وتميزه عن غيره الى العرف لا يوجب الا زيادة
التحير في موارد الشك وقال كاشف اللثام في مسئلة المكان المشتبه بالنجس لعل الضابط ان
ما يؤدي اجتنابه الى ترك الصلوة غالبا فهو غير محصور كما ان اجتناب شاة او امرأة مشتبهة في
صقع من الارض يؤدي الى الترك غالبا انتهى واستصوبه في مفتاح الكرامة وفيه ما لا يخفى من عدم
الضبط ويمكن ان يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس ان غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة
للتحريم الى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الاجمالي الحاصل فيها الا ترى انه لو نهى المولى عبده
عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من اهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوما
وان صادف زيدا وقد ذكرنا ان المعلوم بالاجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار
وكثرة الاحتمال كما قلناه في سب واحد مردد بين اثنين او ثلثة او مردد بين اهل بلدة ونحوه ما اذا
علم اجمالا بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة او حصول النقل
في بعض الالفاظ الى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالمعلوم الاجمالي المترتب عليه الآثار
المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل مقام وليعلم ان العبرة في الاحتمالات كثرة وقلة بالوقائع التي تقع
موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام فاذا علم بحبة ارز محرمة او نجسة في الف
حبة والمفروض ان تناول الف حبة من الارز في العادة بعشر لقمات فالحرام مردد بين عشرة محتملات
لا الف محتمل لان كل لقمة يكون فيها الحبة يحرم اخذها لاشتمالها على مال الغير او مضغها لكونه
مضغا للنجس فكانه علم اجمالا بحرمة واحدة من عشر لقمات نعم لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون
تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور وهذا غاية ما ذكروا او يمكن ان يذكر في ضابط

المحصور وغيره وقع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها فالاولى الرجوع في موارد الشك الى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الاجمالي الموجود في ذلك المورد فان قوله اجتنب عن الخمر لا فرق فيه لا لنص على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المردد بين امور محصورة وبين الموجود المردد بين امور غير محصورة غاية الامر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي ببعض محتملاته كما تقدم سابقا فاذا شك في كون الشبهة محصورة او غير محصورة شك في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله فيلزم من ذلك البعض فيجب الاجتناب عن جميع المحتملات لعدم الامن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض الثالث اذا كان المردد بين الامور الغير المحصورة افرادا كثيرة نسبة مجموعها الى المشتبهات كنسبة الشيء الى الامور المحصورة كما اذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة في الف وخمسمائة شاة فان نسبة مجموع المحرم الى المشتبهات كنسبة الواحد الى الثلاثة فالظاهر انه ملحق بالشبهة المحصورة لان الامر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في المثال ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة واما ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام فلا تعارض احتمال الحرمة الرابع مما ذكرنا في المطلب الاول المتكفل لبيان حكم اقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة ان مسائله اربع الاولى منها الشبهة الموضوعية واما الثلاث الاخر وهي ما اذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص او اجمال النص او تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة المحصورة لكن اكثر ما يوجد من هذه الاقسام الثلاثة هو القسم الثاني كما اذا تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم من وجه فان مادتي الافتراق من هذا القسم ومثل ما اذا ثبت بالدليل حرمة الاذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه ومثل قوله من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام حيث قرء جدد بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة وقرء جدث بالجيم والثاء المثلثة

المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام وهو على قسمين لان الواجب اما مردد بين امرين متباينين كما اذا تردد الامر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة وبين القصر والاتمام في بعض المسائل واما مردد بين الاقل والاكثر كما اذا ترددت الصلوة الواجبة بين ذات السورة وفاقدها للشك في كون السورة جزء وليس المثال الاول من الاقل والاكثر كما لا يخفى واعلم انا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الامر بين الاقل والاكثر لان مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة الى الشك في اصل التكليف لان الاكثر

في بيان حكم بعض ما اذا كثرت افراد الغير المحصورة في صورة التردد فيها

في بيان بعض متعلقات اقسام الشك في الحرام

حاشية متعلقة بصفحة سابقة
قوله الا ان اسها الشبهة
الموضوعية واما الشبهة الاخرى
اقول مقتضى الطلاق او ارده
كما ترى الحكم بوجوب الاحتياط
جميع صور الشبهة المحكمة اذا كانت
من شبهة القليل في الكثير كالشبهة
المحصورة والحكم بعدم وجوبه
اذا كانت من شبهة القليل في
الكثير كالشبهة الغير المحصورة
وهناك بقية الفرض الثاني
في الشبهات المحكمية لما عرفت
من انه ما يوجد
من الشك في التكليف
في الشبهات

من العلم بحرمته عادة الاحتياج واما اذا احتمل كون الغناء ما اذا
... حماع
فقط فيخرج من جهة
الفرض وقد علمت اشتبه
الفرض في اشتبه دوران الامر في الحرام
بين الاقل والاكثر الذي يرجع في صورة الشك
في التكليف النفسي كما ستقف على تفصيل القول فيه
فلا تعلق له بالمقام اصلا او قيد بكونها الصوت اللهوي

المعنى من جهة تردد اللفظ فلا تعلق له بمسئلة جواز الاستعمال
في
التزمن معنى
حتى يتوهم جوازه
على القول بضرورة وجود
التردد والاختلاف في الحديث لشبهه
الى اللفظ لا المعنى واما اشتباه المعنى من جهة
تردد اللفظ فلا تعلق له بمسئلة جواز الاستعمال في
التزمن معنى فلا معنى لما افاده الا ما ذكرنا وان كان فلا فائدة

والا فيه خرفه في دوران الامر بين الواجب وغير الحرام كما هو
واضح
ثم ان ما افاده
من نفي كون الاولين
من الاقل والاكثر بقوله وليس
الشك الاولان اه على القول
بجزئية التسليم وعدم جواز العدول ظاهر
لا شبهة فيه اصلا وان توهم الاشكال في التعبير والنظر
من حيث كون التمام مشتملا على القصر فعليه الا من اختلاف

وترك حصة من الواجبات على هذا المعنى وان كان خلاف
الظاهر من جهة وعلى المعنى الاول في كلامه لا بد من
ان يحمل الرواية على المبالغة في العصيان
وما ذكره فمن ان ما افاده قدس سره من
دخول المعاني الثلاثة في
مفهوم الحديث
لعدم مراده

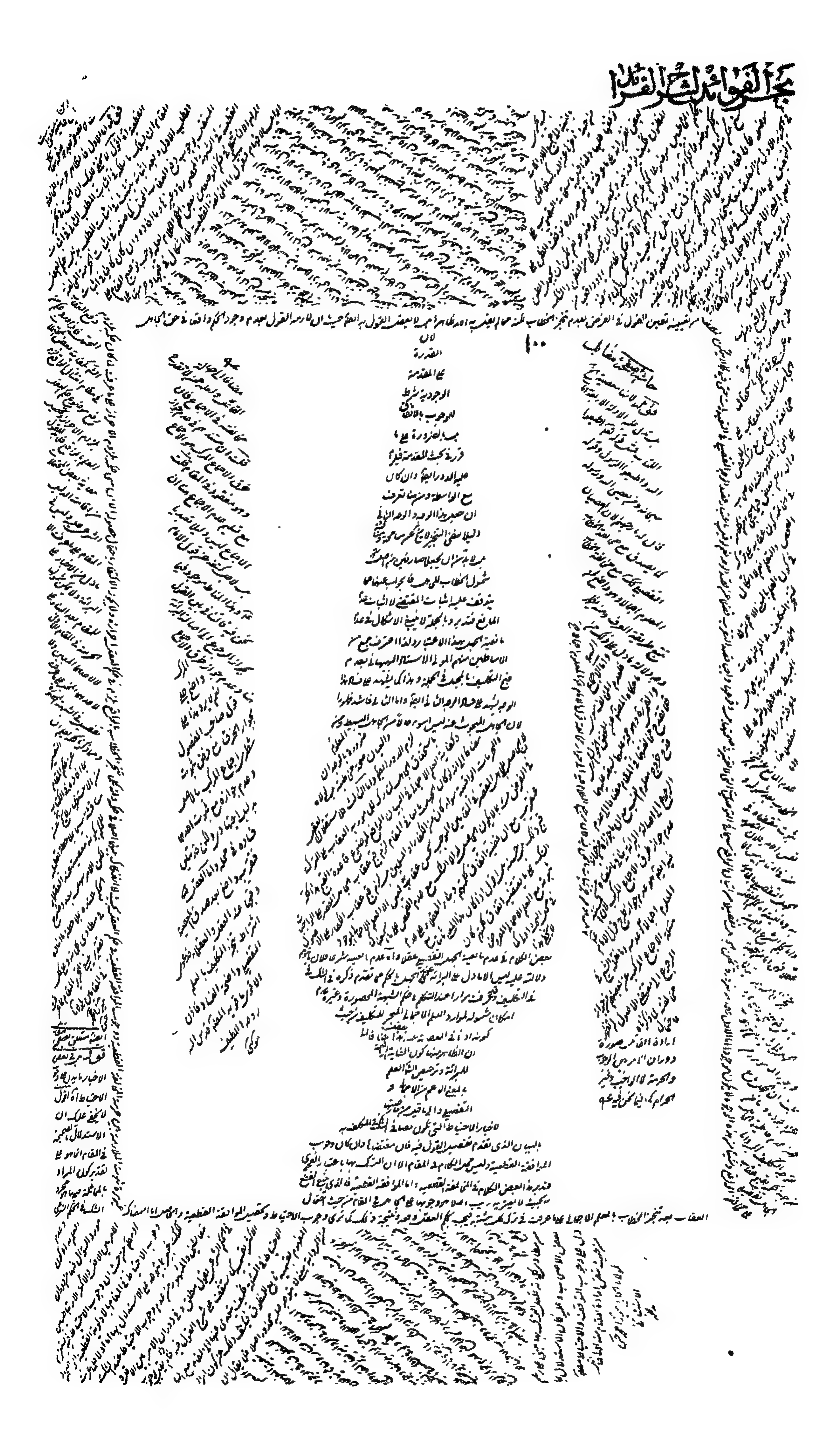
من شبهات الحكم المستفاد من الحديث لعل من باب الاحتياط كما هو جهة

بين الواجب المستحب او الواجب المباح او الواجب والمكروه
لم يذكر الكل بعنوان مستقل كما انه لم يتعرض للكل
الشبهة بين القليل في القليل او الكثير
في الكثير الا بتقريب ما ذكر
فلم يبين الشبهة
المحصورة

دوران الامر بين الحرام وغير الواجب في المقام ما يستفاد عليه

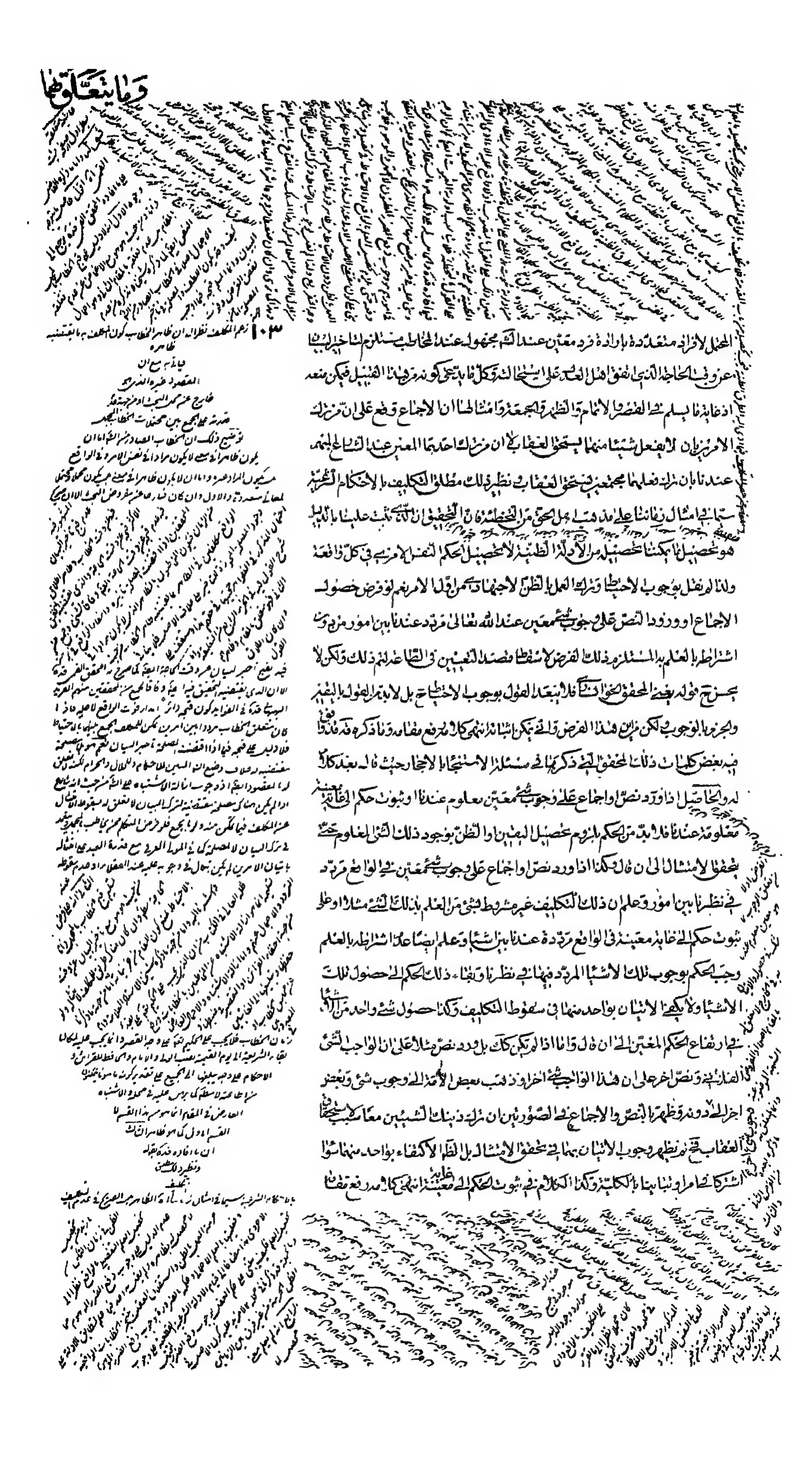
موضوع في غير ذلك مما لا يخفى فان ذلك ليس بشيء في التفصيل
والتحريم الشبهي الغيري من حيث الا علاقته و
التحريم النفسي ضرورة انه لم يتحقق
المقدمة للتحريم وحق غيره فيه
الحرام كما عرفت لما
بالنسبة الا

الواجب النفسي فهو خارج عن عنوان المسئلة ورد التعبير فيه



معلوم الحرمة والشك في حرمة الآخر أما القسم الأول فالكلام فيه يقع في مثل ما ذكرنا في أول
الباب لانه اما ان يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر او اجماله او تعارض النصين
او من جهة اشتباه الموضوع اما الاولى فالكلام فيها اما في جواز المخالفة القطعية في غير
ما علم باجماع او ضرورة حرمتها كما في المثالين السابقين فان ترك الصلوة فيهما راسا
مخالف للاجماع بل الضرورة واما في وجوب الموافقة القطعية اما الاول فالظاهر حرمة المخالفة
القطعية لانها معصية عند العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا او اجمالا
في حرمة مخالفته وفي عدها معصية ويظهر من المحقق الخوانساري دوران حرمة المخالفة مدار
الاجماع وان الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته ويظهر من الفاضل القمي الميل اليه والاقوى
ما عرفت واما الثاني ففيه قولان اقواهما الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع اما الاول فلان
وجوب الامر المردد ثابت في الواقع والامر به على وجه يعم العالم والجاهل صادر عن الشارع واصل
الى من علم به تفصيلا اذ ليس موضوع الوجوب في الاوامر مختصا بالعالم بها والا لزم الدور
كما ذكره العلامة في التحرير لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فكيف يتوقف الوجوب عليه
واما المانع فلان المتصور منه ليس الا الجهل التفصيلي بالواجب وهو غير مانع عقلا ولا نقلا
اما العقل فلان حكمه بالعذر ان كان من جهة عجز الجاهل عن الاتيان بالواقع حتى يرجع الجهل الى
فقد شرط من شروط وجود المامور به فلا استقلال للعقل بذلك كما يشهد به جواز التكليف
بالمجمل في الجملة كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبراءة فيما نحن فيه كما سيأتي وان كان من جهة كونه
غير قابل لتوجه التكليف اليه فهو اشد منعا والا لجاز اهمال المعلوم اجمالا راسا بالمخالفة القطعية
فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية ولقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعية
وفعل المحرمات كما هو المشهور ودعوى ان مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والاتيان
بالواقع نظير تكليف الجنب بالصلوة حال الجنابة لا التكليف باتيانه مع وصف الجهل
فلا تنافي بين كون الجهل مانعا والتكليف في حاله وانما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف
الجهل لان المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم مدفوعة برجوعها حينئذ الى ما تقدم من
دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المامور به نظير الجنابة وقد تقدم بطلانها واما النقل
فليس فيه ما يدل على العذر لان ادلة البراءة غير جارية في المقام لاستلزام اجرائها جواز المخالفة
القطعية والكلام بعد فرض حرمتها بل في بعض الاخبار ما يدل على وجوب الاحتياط مثل

صحيحة عبد الرحمن المتقدمة في جزاء الصيد اذا اصبتم مثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا وغيرها فان قلت ان تجويز الشارع لترك احد المحتملين والاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الاطاعة كما ان عدم تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الاطاعة وح فلا ملازمة بين العلم الاجمالي ووجوب الاطاعة فيحتاج اثبات الوجوب الى دليل آخر غير العلم الاجمالي وحيث كان مفقودا فاصل البراءة يقتضي عدم وجوب الجمع وقبح العقاب على تركه لعدم البيان نعم لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بتحريمها ولازمه حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية قلنا العلم الاجمالي كالتفصيلي علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم الا ان المعلوم اجمالا لا يصلح لان يجعل احد محتمليه بدلا عنه في الظاهر فكل مورد حكم الشارع بكفاية احد المحتملين للواقع اما تعيينا كحكمه بالاخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة واما تخييرا كما في موارد التخيير بين الاحتمالين فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة فان الواقع اذا علم به وعلم ارادة المولى بشيء وصدر الخطاب عنه الى العبيد وان لم يصل اليهم لم يكن بد عن موافقته اما حقيقة بالاحتياط واما حكما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه وقد تقدم الاشارة الى ذلك في الشبهة المحصورة ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بادلة البراءة مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما لان العمل بها في كل من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة الى احدهما المعين عند الله المعلوم وجوبه فان وجوب واحدة من الظهر والجمعة او من القصر والاتمام مما لم يحجب الله علمه عنا فليس موضوعا عنا ولسنا في سعة منه فلا بد اما من الحكم بعدم جريان هذه الاخبار في مثل المقام مما علم وجوب شيء اجمالا واما من الحكم بان شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه ودلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعا عن العباد وكونه محمولا عليهم وماخوذين به وملزمين عليه دليل علمي بضميمة حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية على وجوب الاتيان بكل من الخصوصيتين فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه وان كان محجوبا عنا الا ان العلم بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوبا عنا ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهرا لذاته ووجوبه ظاهرا من باب المقدمة كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسي واقعا وثبوت الوجوب الغيري كذلك واعلم ان المحقق القمي بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري الميل الى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والاتمام قال ان دقيق النظر يقتضي خلافه فان التكليف بالمجمل



وما يتعلق بها

١٠٣ زعم المكلف نظرا الى ان ظاهر الخطاب كون المكلف به ما يقتضيه ظاهره

المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الله مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان
عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه
اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك
الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم
عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية
سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل
هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة
ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من اول الامر نعم لو فرض حصول
الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين امور من دون
اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا
يحسن حينئذ قوله يعني المحقق الخوانساري فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط بل لا بد من القول بالتعيين
والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته انتهى كلامه رفع مقامه وما ذكره فقد وافق
فيه بعض كلمات ذلك المحقق التي ذكرها في مسئلة الاستنجاء بالاحجار حيث قال بعد كلام
له والحاصل اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معينة
معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى
يتحقق الامتثال الى ان قال وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد
في نظرنا بين امور وعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على
ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء وعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم
وجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المردد فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك
الاشياء ولا يكفي الاتيان بواحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد من الاشياء
في ارتفاع الحكم المعين الى ان قال واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء
الفلاني ونص آخر على ان هذا الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء وبعض
آخر الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين معا سبب لاستحقاق
العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما في تحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء
اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذا الكلام في ثبوت الحكم الى غاية معينة انتهى كلامه رفع مقامه

قوله دام اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول
اقول قد عرفت غير مرة في مطاوي كلماتنا
استحالة اشتراط تعلق التكليف واقعا بالعلم التفصيلي
من حيث استلزامه الدور الظاهر فلا يصح قيام الدليل
عليه من جانب الشارع من غير فرق بين الادلة المثبتة
للتكاليف الواقعية وغيرها من الادلة المرجحة الكاشفة
عن هذا الامر الغير المعقول نعم قد عرفت فيما تقدم
ان اشتراط تعلقه بالعلم الاجمالي من البطلان حد يرا
الغير المذكور ضرورة ان هذه الامور من تعلقت به
فكيف يمكن توقفه عليها نعم توقف فعلية التكليف
الواقعي وتنجزه على المكلف بتعلق العلم التفصيلي به او غيره من الامور
المذكورة مما لا يلزم
عليه الدور فلا يكون محالا
ذاتا فلا يكون حتى قيام الدليل عليه

وانت خبير بما في هذه الكلمات من النظر اما ما ذكره الفاضل القمي من حيث التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة فلا دخل له بالمقام اذ لا اجمال في الخطاب اصلا وانما طرء الاشتباه في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين امرين وازالة هذا التردد العارض من جهة اسباب اختفاء الاحكام غير واجبة على الحكيم نعم حتى يقبح تاخيره عن وقت الحاجة بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع الى ما قرره الشارع كلية في الوقائع المختفية والا فما يقتضيه العقل من البراءة او الاحتياط ونحن ندعي ان العقل حاكم بعد العلم بالوجوب والشك في الواجبية وعدم الدليل من الشارع على الاخذ باحد الاحتمالين المعين او المخير والاكتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذرا من ترك الواجب الواقعي واين ذلك من مسئلة التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة مع ان التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه اذا تمكن المكلف من الاطاعة ولو بالاحتياط واما ما ذكره تبعا للمحقق المذكور من تسليم وجوب الاحتياط اذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به ففيه انه اذا كان التكليف بالشيء قابلا لان يقع مشروطا بالعلم ولان يقع منجزا غير مشروط بالعلم بالشيء كان ذلك لانا عثرنا بعد فحص التكليف بالشيء المعين المجهول فلا يكون العلم شرطا عقليا واما اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول بالنسبة الى الخطاب الواقعي في يوم الجمعة سواء فرض قوله صل الظهر ام فرض قوله صل الجمعة لا يعقل ان يشترط بالعلم بهذا الحكم نعم اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح ان يرد خطاب مطلق كقوله اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولا وائت بما فيه لو كان غير معلوم كما يصح ان يرد خطاب مشروط وانه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة وان وجوب مثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلا ومرجع الاول الى الامر بالاحتياط ومرجع الثاني الى البراءة عن الكل ان افاد نفي وجوب الواقع راسا المستلزم لجواز المخالفة القطعية والى نفي ما علم اجمالا بوجوبه ان افاد نفي وجوب العلم به بانه وكفاية اتيان بعض ما يحتمله فمرجعه الى جعل البدل للواقع والبراءة عن اتيان الواقع على ما هو عليه لكن دليل البراءة على الوجه الاول ينافي العلم الاجمالي المعتبر بنفس ادلة البراءة المغياة بالعلم وعلى الوجه الثاني غير موجود فيلزم من هذين الامرين اعني وجوب مراعاة العلم الاجمالي وعدم وجود دليل على قيام احد المحتملين مقام المعلوم اجمالا ان يحكم العقل بوجوب الاحتياط اذ لا ثالث لذينك الامرين فلا حاجة الى امر الشارع بالاحتياط ووجوب الاتيان

بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به مضافا الى ورود الامر بالاحتياط في كثير من الموارد واما ما ذكره من استلزام ذلك لفرض الغناء عن نجز التكليف بالامر المردد من دون اشتراط بالعلم به لاسقاط قصد التعيين في الطاعة ففيه ان سقوط قصد التعيين انما حصل بمجرد التردد والاجمال في الواجب سواء قلنا فيه بالبراءة او الاحتياط وليس لازما لتنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم فان قلت اذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبايهما ينوي الوجوب والقربة قلت له في ذلك طريقان احدهما ان ينوي بكل منهما الوجوب والقربة لكونه بحكم العقل مأمورا بالاتيان بكل منهما وثانيهما ان ينوي بكل منهما حصول الواجب به او بصاحبه تقربا الى الله فيفعل كل منهما فيحصل الواقع وتحصيل الوجوب والتقرب الى الله تعالى فيقصد انى اصلي الظهر لاجل تحقق الفريضة الواقعية به او بمحصله الذي افعل بعدها او فعلت قبلها قربة الى الله وملخص ذلك انى اصلي الظهر احتياطا قربة الى الله وهذا الوجه هو الذي ينبغي ان يقصد ولا يرد عليه ان المعتبر في العبادة قصد التقرب والتعبد بها بالخصوص ولا ريب ان كلا من الصلاتين عبادة فلا معنى لكون الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه به او بصاحبه لان القصد المذكور انما هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدمية واما الوجه الاول فيرد عليه ان المقصود احراز الوجه الواقعي وهو الوجوب الثابت في احدهما المعين ولا يلزم من نية الوجوب المقدمي قصده وايضا فالقربة غير حاصلة بنفس فعل احدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري لان هذا الوجوب مقدمي ومرجعه الى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منهما وهذا الوجوب ارشادي لا تقرب فيه اصلا نظير اوامر الاطاعة فان امتثالها لا يوجب تقربا وانما المقرب نفس الاطاعة والمقرب هنا ايضا نفس الاطاعة الواقعية المرددة بين الفعلين فافهم فانه لا يخلو عن دقة ومما ذكرنا يندفع توهم ان الجمع بين المحتملين مستلزم لاتيان غير الواجب على جهة العبادة لان قصد القربة المعتبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع باحرازه في الواجب الواقعي ومن المعلوم ان الاتيان بكل من المحتملين بوصف انها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة الى ما عدا الواجب الواقعي فيكون محرما فالاحتياط غير ممكن في العبادات وانما يمكن في غيرها من جهة ان الاتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد فيأتي لكل منهما لاحتمال وجوبه ووجه اندفاع التوهم مضافا الى ان غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي من جهة

مشتملة انه للتشريع المحرم فيدور الامر بين الاقتصار على احد المحتملين وبين الاتيان بهما
بقصد التقرب في الكل فرارا عن التشريع ولا شك ان الثاني اولى لوجوب الموافقة القطعية بقدر
الامكان فاذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواجب الواقعي في كل من المحتملين اكتفى
بتحقق ذات الواجب في ضمنهما انا اعتبار قصد التقرب والتعبد في العبادة الواجبة واقعا لا
يقتضي قصده بكل منهما كيف وهو غير ممكن وانما يقتضي وجوب قصد التقرب والتعبد في
الواجب المردد بينهما بان يقصد في كل منهما انه يفعله ليتحقق به او بصاحبه التعبد باتيان الواجب
الواقعي وهذا الكلام بعينه جار في نية الوجه المعتبر في الواجب فانه لا يعتبر قصد ذلك الوجه
خاصة في خصوص كل منهما بان يقصد اني اصلي الظهر لوجوبه ثم يقصد اني اصلي الجمعة لوجوبها
بل يقصد اني اصلي الظهر لوجوب الامر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي اصليها بعد ذلك
او صليتها قبل ذلك والحاصل ان نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي
باعتبارها صار واجبا فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين واذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة
التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به والمتقرب به الى الله تعالى في
ضمنه فيقصد هذا المعنى والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه فلا معنى لقصد التقرب في كل
منهما بخصوصه حتى يرد ان التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم نعم هذا الايراد متوجه على
ظ من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب والتعبد به بالخصوص لكنه مبني ايضا على لزوم
ذلك من الامر الظاهري باتيان كليهما فيكون كل منهما عبادة واجبة في مرحلة الظاهر كما اذا شك في
الوقت انه صلى الظهر ام لا فانه يجب عليه فعلها فينوي الوجوب والقربة وان احتمل كونها في الواقع لغوا
غير مشروع فلا يرد عليه ايراد التشريع اذ التشريع انما يلزم لو قصد بكل منهما انه الواجب واقعا المتعبد
به في نفس الامر ولكنك عرفت ان مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء وان الامر الظاهري خصوصا
الموجود في المقامات العقلية التي لا يكون الامر فيها الا ارشاديا لا يوجب موافقته التقرب ولا يصير منشأ
لصيرورة الشيء من العبادات اذا لم يكن في نفسه منها وقد تقدم في مسألة التسامح في ادلة السنن
ما يوضح حال الامر بالاحتياط كما انا قد استوفينا في بحث مقدمة الواجب حال الامر المقدمي وعدم
صيرورة المقدمة بسببه عبادة وذكرنا ورود الاشكال من هذه الجهة على كون التيمم من العبادات على
تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء فانه لا منشأ لكونه منها الا الامر المقدمي به من الشارع
فان قلت يمكن اثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في المحتملين لان الاول منهما واجب

106 فيما لو كانت عبادة في نفسها وجهت الشارع مقدمات الواجب
كما في
الطهارة المائية
من حيث رجحانه الذاتي
لا من حيث اطاعة الامر الغيري المتعلق
بها واما الطهارة الترابية على القول بعدم
كونها عبادة في نفسها بحيث يكون ...
سابقا والتنبيه وبما ذكرنا يظهر ان امثال الاصول الشرعية في الاحكام
الموضوعات فان الالتزام بوجود مصلحة في فعلها ...
الظاهري منه ولو كانت تسهيل الامر على المكلفين
... في مسألة الطهارة لا يجب
المصلحة في مورد الاصل ...
ان التقريب المقام ...
فيما ... في الوقت
انه صلى

بالإجماع ولو فرض العلم الإجمالي لقطعية والثاني واضح بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري فإن مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالواجب الواقعي وبقاء وجوبه قلنا أما الحمل الثاني فلا يقبله ولا قبل واجب في الشرع به بخصوصه كونه ظهرا أو جمعة وإنما لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفراغ عن الحال له أو القطع بالموافقة إذا أتي معه بالمحتمل الآخر وعلى التقديرين فمرجعه إلى الأمر بإحراز الواقع ولو احتمالا وأما المحتمل الثاني فهو أيضا ليس إلا بحكم العقل من باب المقدمة وما ذكره من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام من جهة حكم العقل من أول الأمر بوجوب الجميع وبعد الإتيان بأحدهما يكون العقل باقيا قطعا وإلا لم يكن حاكما بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض أن مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه أما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدل عليه الاستصحاب وإنما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة عند اشتغالها وهذا معنى الاحتياط فمرجع الأمر إليه وأما استصحاب وجوب ما وجب سابقا في الواقع أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي فشيء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعيا إلا على تقدير القول بالأصول المثبتة وهي منفية كما قرر في محله ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شك في فعله فإن الاستصحاب بنفسه مقتض هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظف من قصد الوجوب والقربة وغيرهما ثم إن الكلام فيما يتعلق بفروع هذه المسألة يأتي في الشبهة الموضوعية إن شاء الله

المسألة الثانية ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغير الحرام من جهة إجمال النص بأن يتعلق التكليف الوجوبي بأمر مجمل كقوله ائت بشيء بعينه وقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى بناء على تردد الصلاة الوسطى بين صلاة الجمعة والظهر كما في بعض الروايات وغيرها كما في بعض آخر والظاهر أن الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسألة الأولى والمختار فيها هو المختار هنا بل الحكم هنا أولى لأن الخطاب هنا تفصيلا متوجه إلى المكلفين فتوجه خروج الجاهل لا دليل عليه لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا كان قادرا على استعلامه من دليل منفصل فمجرد الجهل لا يقبح توجيه الخطاب ودعوى قبح توجيهه على العاجز عن استعلامه تفصيلا القادر على الاحتياط فيه بإتيان المحتملات أيضا ممنوعة لعدم القبح فيه أصلا وما تقدم من البعض من منع التكليف بالمجمل لاتفاق العدلية على استحالة تأخير البيان قد عرفت منع قبحه أولا وكون الكلام

فيما عرض له الاجمال ثانيا ثم ان المخالف في المسئلة ممن عثرنا عليه هو الفاضل القمي قده
والمحقق الخوانساري في ظ بعض كلماته لكنه قد وافق المختار في ظ الاخر فانه في مسئلة
التوضي بالماء المشتبه بالنجس بعد كلام له في منع التكليف في العبادات لانها تثبت من
اجزائها وشرائطها ما لفظه نعم لو حصل يقين المكلف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر
بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا حتى يحصل اليقين بالبراءة
انتهى ولكن التأمل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه في الموافقة لان الخطاب المجمل لو اوصل الينا
لا يكون مجملا للمخاطبين فتكليف المخاطبين بما هو مبين واما نحن معاشر الغائبين فلم يثبت
اليقين بل ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب فمن كلف به لا اجمال فيه عنده ومن عرض له
الاجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد لان اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من
العلم به عين الدعوى فالتحقيق ان هنا مسئلتين احديهما اذا خوطب شخص بمجمل هل يجب
عليه الاحتياط اولا الثانية انه اذا علم تكليف الحاضرين بامر معلوم لهم تفصيلا وفهموه من
خطاب هو مجمل بالنسبة الينا معاشر الغائبين فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط باتيان
ذلك الامر اولا والمحقق حكم بوجوب الاحتياط في الاول دون الثاني فظهر من ذلك ان مسئلة اجمال
النص انما يغاير المسئلة السابقة اعني عدم النص فيما فرض خطاب مجمل متوجه الى المكلف اما لكونه
حاضرا عند صدور الخطاب واما للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب واما اذا كان
الخطاب للحاضرين وعرض له الاجمال بالنسبة الى الغائبين فالمسئلة من قبيل عدم النص لا اجمال
النص الا انك قد عرفت ان المختار فيهما وجوب الاحتياط فافهم المسئلة الثالثة ما اذا اشتبه
الواجب بغيره لتكافؤ النصين كما في بعض مسائل القصر والاتمام فالمشهور فيه التخيير لاخبار التخيير
السليمة عن المعارض حتى ما دل على الاخذ بما فيه الاحتياط لان المفروض عدم موافقة شيء منهما
للاحتياط الا ان يستظهر من تلك الادلة مطلوبية الاحتياط عند تصادم الادلة لكن قد عرفت
فيما تقدم ان اخبار الاحتياط لا تقاوم سندا ودلالة لاخبار التخيير المسئلة الرابعة ما اذا اشتبه الواجب
بغيره من جهة اشتباه الموضوع كما في صورة اشتباه الفائتة او القبلة او الماء المطلق والاقوى
هنا ايضا وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة لعين ما مر فيها من تعلق الخطاب بالفائتة
واقعا مثلا وان لم يعلم تفصيلا ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل وقضية
حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل جميع المحتملات

قد خالف في ذلك الفاضل المعاصر قدس سره فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات مستندا في ظاهر كلامه الى ان ما عدا واحدا منها مقدمة لتحصيل العلم بالواجب الواقعي والمعتبر في الجمع بين صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة وانت خبير بان الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء لان المكلف به مفهوم معين طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحوه والخطاب الصادر لقضاء الفائتة عام في المعلومة تفصيلا او المجهولة ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل فيجب قضاؤها ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم ويؤيد ما ذكرنا ما ورد من وجوب قضاء ثلث صلوات على من فاتته فريضة معللا ذلك ببراءة الذمة على كل تقدير فان ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كل مقام اشتبه عليه الواجب ولذا تعدى المشهور عن مورد النص وهو تردد الفائتة بين رباعية وثلاثية وثنائية الى الفريضة الفائتة من المسافر المرددة بين ثنائية وثلاثية فاكتفوا فيها بصلاتين وينبغي التنبيه على امور الاول انه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسألة اشتباه القبلة ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب كالقبلة واللباس وما يصح السجود عليه وشبهها بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه ولذا اسقط الحلي وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلاة عاريا بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي ان يكون على هذا الوجه فان القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي ان يقول بسقوط الشروط عند الجهل لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط كالصلاة المحتمل وقوعها الى القبلة بدلا عن القبلة الواقعية ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول اما انصراف ادلته الى صورة العلم به تفصيلا كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتيب بين الفوائت واما دوران الامر بين اهمال هذا الشرط المجهول واهمال شرط آخر وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلي وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلان مفروض الكلام ما اذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط والا لم يكن من الشك في المكلف به للعلم حينئذ بعدم وجوب الصلاة الى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة الى الجاهل واما الثاني فلان ما دل على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية انما يدل عليه مع التمكن ومعنى التمكن القدرة على الاتيان به مستجمعا للشرائط جازما بوجهه من الوجوب والندب حين الفعل اما مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط دون الشرط المجهول

الذي اوجب العجز عن الجزم بانه الواجب والسر في تعيينه للسقوط هو انه انما لوحظ اعتباره في الفعل
المستجمع للشرائط وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط بل متأخر عنه فاذا قيد اعتباره بحال التمكن
سقط حال العجز يعني العجز عن اتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به الثاني ان النية في كل من الصلوات
المتعددة على الوجه المتقدم في مسئلة الظهر والجمعة وحاصله انه ينوي في كل منهما فعلها احتياطا
لاحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبتها تقربا الى الله على ان يكون القرب علة للاحراز
الذي جعلت غاية للفعل ويترتب على هذا انه لا بد من ان يكون حين فعل احدهما عازما على فعل
الآخر اذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك فان من قصد الاقتصار على احد الفعلين ليس قاصدا
لامتثال الواجب الواقعي على كل تقدير نعم هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقا
وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها نعم لو احتمل كون الشيء عبادة كغسل الجنابة
ان احتمل الجنابة اكتفى فيه بقصد الامتثال على تقدير تحقق الامر به لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه
التعبد على ذلك التقدير فغاية ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال فهذا غاية
ما يمكن قصده هنا بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد باحد الامرين فانه لا بد فيه من الجزم بالتعبد
الثالث ان الظاهر ان وجوب كل من المحتملات عقلي لا شرعي لان الحاكم بوجوبه ليس الا العقل من باب
وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك احد المحتملين حتى انه لو قلنا بدلالة اخبار الاحتياط او
الخبر المتقدم في الفائتة على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الارشاد وقد تقدم الكلام في ذلك
في فروع الاحتياط في الشك في التكليف واما اثبات وجوب التكرار شرعا فيما نحن فيه بالاستصحاب
وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعا فقد تقدم في المسئلة الاولى من جهة عدم دلالة الاستصحاب
على ذلك الا بناء على ان المستصحب يترتب عليه الامور الاتفاقية المقارنة معه وقد تقدم
اجمالا ضعفه وسيأتي تفصيلا وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلي المتحير في القبلة او الناسي لفائتة
جميع المحتملات لم يستحق الا عقابا واحدا وكذا لو ترك احد المحتملات واتفق مصادفته للواجب
الواقعي ولو لم يصادف لم يستحق عقابا من جهة مخالفة الامر به نعم قد يقال باستحقاقه العقاب
من جهة التجري وتمام الكلام فيه قد تقدم الرابع لو انكشف مطابقة ما اتى به للواقع قبل
فعل الباقي اجزأ عنه لانه صلى الصلاة الواقعية قاصدا للتقرب بها الى الله وان لم يعلم
حين الفعل ان المقرب هو هذا الفعل اذ لا فرق بين ان يكون الجزم بالعمل ناشئا عن تكرار الفعل
او ناشئا عن انكشاف الحال الخامس لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال

في الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلوة الى القبلة المجهولة وشبهها قطعاً اذ غاية الامر سقوط الشرط فلا وجه لترك المشروط راساً واما في غيره مما كان نفس الواجب مردداً فالظاهر ايضاً عدم سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة لان فعل الحرام لا يعلم هناك به الا بعد الارتكاب بخلاف ترك الكل هنا فانه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة وهل يجوز الاقتصار على واحد اذ به يندفع محذور المخالفة ام يجب الاتيان بما تيسر من المحتملات وجهان من ان التكليف باتيان الواقع ساقط فلا مقتضى لايجاب مقدمته العلمية وانما وجب الاتيان بواحد فراراً من المخالفة القطعية ومن ان اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما امكن وعليه بناء العقلاء في اوامرهم العرفية والاكتفاء بالواحد التخييري عن الواقع انما يكون مع نص الشارع عليه واما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب اما لحصول الواجب واما لسقوطه بعدم تيسر الفعل وهذا لا يحصل الا بعد الاتيان بما تيسر وهذا هو الاقوى وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من الاتيان ببعض غير معين من المحتملات ولو طرء المانع من بعض معين منها ففي الوجوب كما هو المشهور اشكال من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي والاصل البراءة

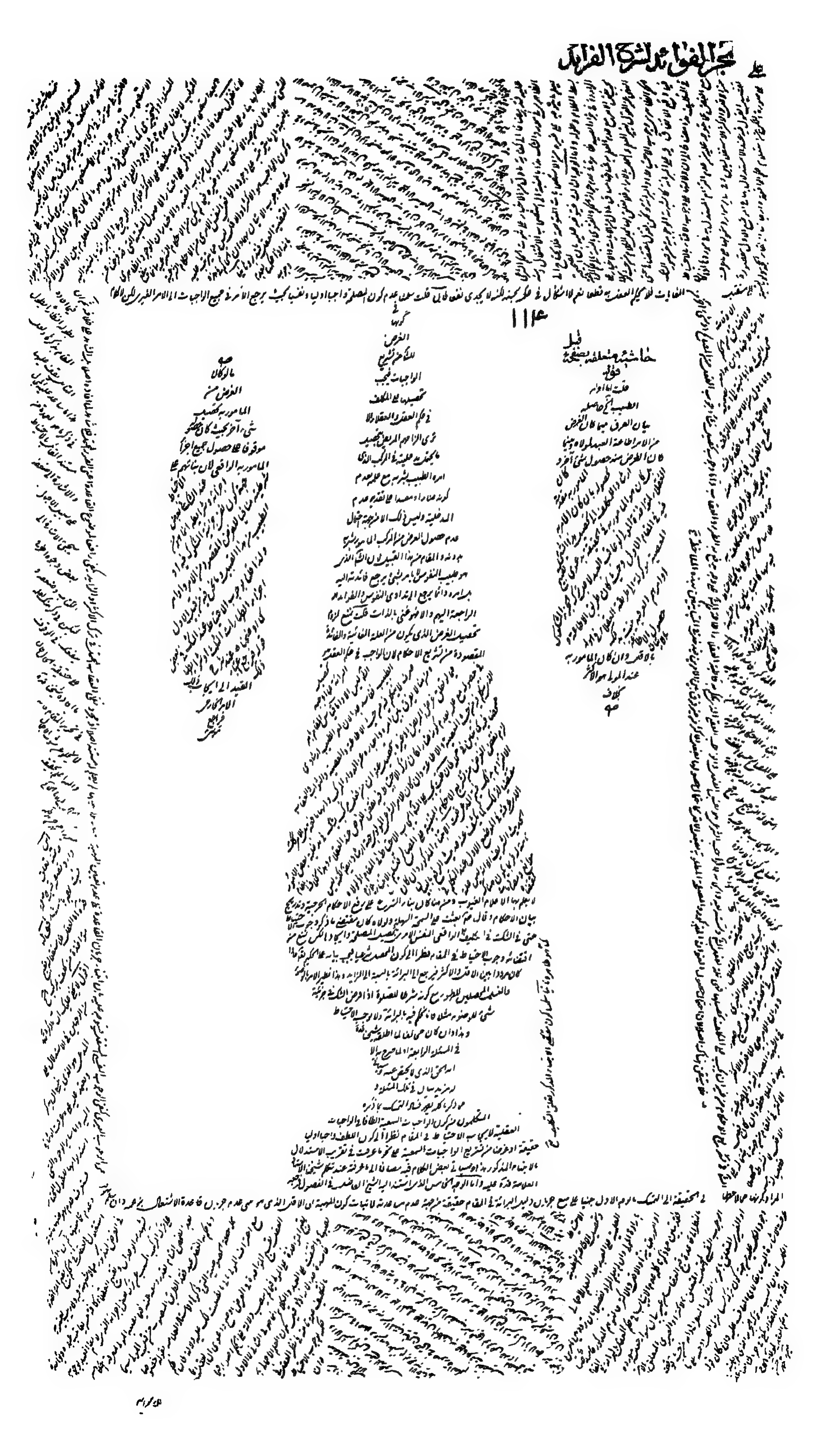
السادس هل يشترط في تحصيل العلم الاجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بازالة الشبهة او اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلاً ام يجوز الاكتفاء به وان تمكن من ذلك فيجوز ان قدر على تحصيل العلم بالقبلة او تعيين الواجب الواقعي من القصر والاتمام او الظهر والجمعة الامتثال بالجمع بين المشتبهات وجهان بل قولان ظاهر الاكثر الاول لوجوب اقتران الفعل المامور به عندهم بوجه الامر وسيأتي الكلام في ذلك عند الكلام في شروط البراءة والاحتياط ان شاء الله ويتفرع على ذلك انه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة اخرى فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين الى اربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلي بالمامور به من حيث طهارة الثوب وان لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الاطلاق

السابع لو كان الواجب المشتبه امرين مترتبين شرعاً كالظهر والعصر المرددين بين القصر والاتمام او بين الجهات الاربع فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الاول باتيان جميع محتملاته كما صرح به في الموجز

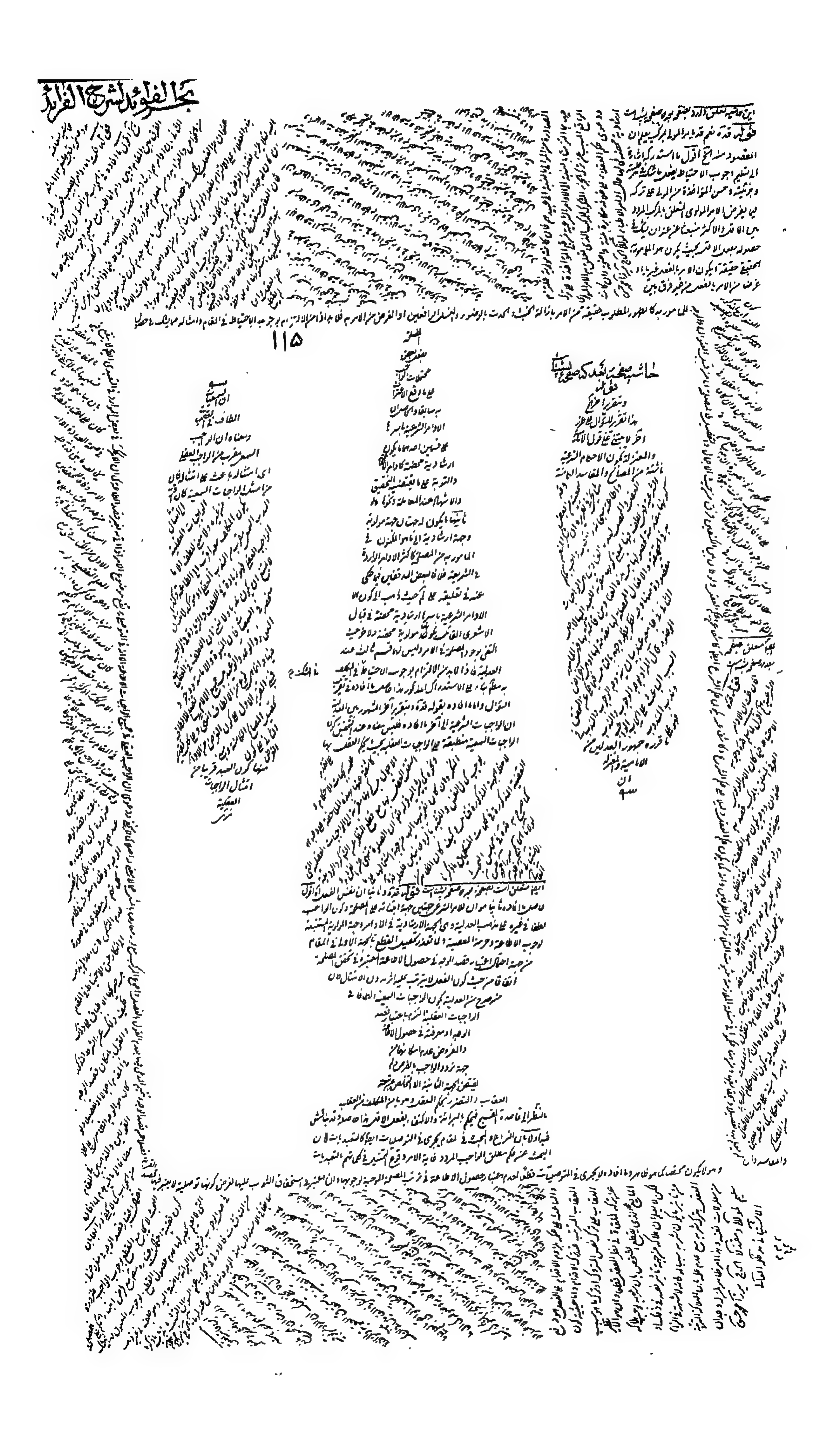
وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية ام يكفي فيه فعل بعض محتملات الاول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع محتملات المشتبهين كما عن نهاية الاحكام والمدارك فيأتي بظهر وعصر قصرا ثم بهما تماما قولان متفرعان على القول المتقدم في الامر السادس من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الامكان مبنيا على انه هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب فلا يجب الا اذا اوجب اهماله ترددا في اصل الواجب كتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين الى اربع جهات فانه يوجب ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما يجب دفع التردد مع الامكان كذلك يجب تقليله اما اذا لم يوجب اهماله ترددا زائدا في الواجب فلا يجب كما فيما نحن فيه فان الاتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب ترددا زائدا على التردد الحاصل من جهة القصر والاتمام لان العصر المقصورة ان كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وان كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية لان الترتب انما هو بين الواجبين واقعا ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك باصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي وذلك لان المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعي وهو مسلم ولذا لا يجوز الاتيان حينئذ بجميع محتملات العصر وهذا المحتمل غير معلوم انه العصر الواقعي والمصحح للاتيان به هو المصحح لاتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك في جريان الاصلين فيه او ان الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وان لم يوجب اهماله ترددا في الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الاتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي فاذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في اهماله من الجهة المتمكنة فالواجب على العاجز عن تعيين كون الصلاة قصرا او تماما العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتبا على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته هذا كله مع تنجز الامر بالظهر والعصر دفعة واحدة في الوقت المشترك اما اذا تحقق الامر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض محتملاته فيمكن ان يقال بعد الجواز نظرا الى الشك في تحقق الامر بالعصر فكيف يقدم على محتملاتها التي لا تجب الا مقدمة لها بل الاصل عدم الامر فلا يشرع الدخول في مقدمات الفعل ويمكن ان يقال ان اصالة عدم الامر انما يقتضي عدم مشروعية الدخول في المأمور به ومحتملاته التي يحتمل على تقدير عدم الامر واقعا كما اذا صلى العصر الى غير الجهة التي صلى الظهر اما ما لا يحتمل الا على تقدير وجود الامر فلا يقتضي الاصل المنع عنه كما لا يخفى لكن الثاني فيما اذا دار الامر في الواجب بين الاقل والاكثر ومرجعه الى

فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر

الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها وهو على قسمين لان الجزء المشكوك اما جزء خارجي او جزء ذهني
وهو القيد وهو على قسمين لان القيد اما منتزع من امر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي
فمرجع اعتبار ذلك القيد الى ايجاب ذلك الامر الخارجي كالوضوء الذي يصير منشأ للطهارة المقيد
بها الصلوة واما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به كما اذا دار الامر بين وجوب مطلق
الرقبة او رقبة خاصة ومن ذلك دوران الامر بين احدى الخصال وبين واحدة معينة منها والكلام
في كل من القسمين في اربع مسائل اما مسائل القسم الاول وهو الشك في الجزء الخارجي فالاولى
منها ان يكون ذلك مع عدم النص المعتبر في المسئلة فيكون ناشئا من ذهاب جماعة الى جزئية الامر
الفلاني كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا على ما ذهب اليه بعض فقهائنا وقد اختلف
في وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه وربما يظهر من كلام بعض القدماء
كالسيد والشيخ لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الاخر خلافه وصريح جماعة اجراء اصالة
البراءة وعدم وجوب الاحتياط والظاهر انه المشهور بين العامة والخاصة المتقدمين منهم والمتأخرين كما
يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني ومن تأخر عنهم
بل الانصاف انه لم اعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط
في الاجزاء والشرائط وان كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك كالسيد والشيخ بل الشهيدين قدس سرهما
وكيف كان فالمختار جريان اصل البراءة لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل اما العقل
فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه الا عدة اجزاء ويشك في انه هو هذا
او له جزء آخر وهو الشيء الفلاني ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الامر فلم يقتدر
فاتى بما علم وترك المشكوك خصوصا مع اعتراف المولى باني ما نصبت لك عليه دلالة فان القائل
بوجوب الاحتياط لا ينبغي ان يفرق في وجوبه بين ان يكون الامر لم ينصب دليلا او نصب واختفى غاية
الامر ان ترك النصب من الامر قبيح وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف فان قلت ان بناء
العقلاء على وجوب الاحتياط في الاوامر العرفية الصادرة من الاطباء او الموالي فان الطبيب اذا
امر المريض بتركيب معجون فشك في جزئية شيء له مع العلم بانه غير ضار له فتركه المريض مع قدرته
عليه استحق اللوم وكذا المولى اذا امر عبده بذلك قلت اما اوامر الطبيب فهي ارشادية ليس المطلوب
فيها الا احراز الخاصية المترتبة على ذات المأمور به ولا نتكلم فيها من حيث الاطاعة والمعصية
ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وان لم يترتب



بحر الفوائد في شرح الفرائد
١١٤



اين حاشيه متعلق بسطر ... صفحه پيشست

قوله قده نعم قد يتردد المولى ... بعنوان

المقصود منه الخ اقول ما استدركه اه

التسليم وجوب الاحتياط بعد ما شك

وجزئيته وحسن المؤاخذة من المولى على تركه

فيما يفرض الامر المولوي المتعلق بالمركب المردد

بين الاقل والاكثر منبعثا عن عنوان ...

حصوله بفعل الاقل بحيث يكون هو المأمور به

الحقيقي حقيقة ويكون الامر بالفعل غيرياً

ناشئاً من الامر بالفعل من غير فرق بين

... للمأمور به كالطهور المطلوب حقيقة من الامر بازالة الخبث والحدث بالوضوء والغسل الرافعين او الغرض من الامر به فلا بد اذاً من الالتزام بوجوب الاحتياط في المقام وامثاله مما يشك في حصوله

المسألة

بعض بعض

محتملات الآية

على ما وقع الاعتراف

به سابقاً ... الصدران

الاوامر الشرعية باسرها

على قسمين احدهما ما يكون

ارشادية محضة كاوامر ...

والتوبة على ما تقتضيه التحقيق

والاشهاد عند المعاملة ونحوها

ثانيهما ما يكون له جهتان جهة مولوية

وجهة ارشادية الى ما هو المكنون في

المأمور به من المصلحة كاكثر الاوامر الواردة

في الشريعة فلا ... البعض المدقق فيما حكي

عنه في تعليقه على ... حيث ذهب الى كون الا

الاوامر الشرعية باسرها ارشادية محضة في قبال

الاشعري القائل بكونها مولوية محضة ولا ... حيث

النفي بوجود المصلحة في الامر وليس لها قسم ثالث عنه

العدلية فلا بد من الالتزام بوجوب الاحتياط في الحكم

به ... بناء على الاستدراك المذكور هذا حاصل ما افاده في تقرير

السؤال واما ما افاده بقوله قده وبتقرير آخر المشهور بين العدلية

ان الواجبات الشرعية الى آخر ما افاده فليس معناه عند التحقيق كون

الواجبات السمعية منطبقة على الواجبات العقلية بحيث يحكم العقل بها

اليه متعلق است بصفحه ... پيش است قوله قده وثانياً ان نفس الفعل اقول

حاصل ما افاده ثانياً هو ان للامر الشرعي جهتين جهة ابتنائه على المصلحة وكون الواجب

لطفاً في غيره على مذهب العدلية وهي الجهة الارشادية في الاوامر وجهة المولوية المستتبعة

لوجوب الاطاعة وحرمة المعصية ولا تتعذر تحصيل القطع بالجهة الاولى في المقام

من جهة احتمال اعتبار قصد الوجه في حصول الاطاعة المعتبرة في تحقق المصلحة

اتفاقاً من حيث كون الفعل لا يترتب عليه اثره دون الامتثال كان

من صرح من العدلية بكون الواجبات السمعية الطافاً في

الواجبات العقلية التزم باعتبار قصد

الوجه او معرفته في حصول الاطاعة

والمفروض عدم امكانهما

جهة تردد الواجب بالفرض لم

لتيقن الجهة الثانية الا التخلص من تبعة

العقاب والتضرر بحكم العقل وهو مأمن المكلف من العقاب

بالنظر الى قاعدة القبح فيحكم بالبرائة والاكتفاء بفعل الاقل هذا حاصله وقد يناقش

فيه اولاً بان النزاع والبحث في المقام يجري في التوصليات ايضاً كالتعبديات لان

البحث عن حكم متعلق الواجب المردد غاية الامر وقوع التعبدي في كلماتهم التعبديات

... في التوصليات فقط لعدم اعتبار حصول الاطاعة في ترتب المصلحة الموجبة لوجوبها وان المثوبة استحقاق ...

على مخالفته وموافقته ثواباً وعقاباً الكلام في المسئلة من حيث قبح الامر على مخالفته المجهول وعدمه فاما اوامر الموالي الصادرة بقصد الاطاعة فيلتزم فيها بقبح المؤاخذة اذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى وقدر على رفع جهله ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة الا انه اكتفى بالبيان المتعارف فاختفى على العبد لبعض العوارض نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما اذا امر بمعجون وعلم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة او علم انه الغرض من المأمور به فان تحصيل العلم باتيان المأمور به لازم كما سيجيء في المسئلة الرابعة فان قلت ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المأمور به فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان في المأمور به او من قبيل الغرض وبتقرير آخر المشهور بين العدلية ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها الطافاً في الواجبات العقلية فاللطف اما هو المأمور به حقيقة او غرض للآمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف ولا يحصل الا باتيان كل ما شك في مدخليته قلت اولاً مسئلة البراءة والاحتياط غير مبنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره فنحن نتكلم فيها على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح او على مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الامر وان لم يكن في المأمور به وثانياً ان نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً ولذا لو اتى به لا على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف ولا اثر آخر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف انما هو في الاتيان به على وجه الامتثال وحينئذ فيحتمل ان يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه فان من صرح من العدلية بكون العبادات السمعية انما وجبت لكونها الطافاً في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به وهذا متعذر فيما نحن فيه لان الاتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل المتحقق في ضمنه ولذا صرح بعضهم كالعلامة ويظهر من آخرين منهم وجوب تميز الاجزاء الواجبة من المستحبة ليوقع كلاً على وجهه وبالجملة فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم بل غير ممكن لانه لم يعلم ما بقي عليه الا التخلص من تبعة مخالفة الامر الموجه اليه فان هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية ولا دخل له بمسئلة اللطف بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في المأمور به رأساً وهذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم ان مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة فيجب الاتيان واما

الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان فان قلت ان ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه
موجود هنا وهو ان المقتضي وهو تعلق الوجوب الواقعي بالامر الواقعي المردد بين الاقل والاكثر
موجود والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعا لا عن المأمور به ولا عن توجه الامر كما تقدم في المتباينين
حرفا بحرف قلت نختار هنا ان الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول الى المكلف لحكم العقل
بقبح المؤاخذة على ترك الاكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان ولا يعارض بقبح المؤاخذة
على ترك الاقل من حيث هو من دون بيان اذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي
بانه مطلوب للشارع بالاستقلال او في ضمن الاكثر ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة وما ذكر في المتباينين
سندا لمنع كون الجهل مانعا من استلزامه لجواز المخالفة القطعية وقبح خطاب الجاهل المقصر
وكونه معذورا بالنسبة الى الواقع مع انه خلاف المشهور والمتفق عليه غير جار فيما نحن فيه اما الاول
فلان عدم جواز المخالفة القطعية لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل فان وجوب الاقل بمعنى استحقاق
العقاب بتركه معلوم تفصيلا وان لم يعلم ان العقاب لاجل ترك نفسه او لترك ما هو سبب في تركه
وهو الاكثر فان هذا العلم غير معتبر في الزام العقل بوجوب الاتيان اذ مناط تحريك العقل الى
فعل الواجبات وترك المحرمات دفع العقاب ولا يفرق في تحريكه بين علمه بان العقاب لاجل هذا الشيء
او لما هو مستند اليه واما عدم معذورية الجاهل المقصر فهو للوجه الذي لا يعذر من اجله الجاهل
بنفس التكاليف المستقلة وهو العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة وانه لولاه
لزم اخلال الشريعة لا العلم الاجمالي الموجود في المقام اذ الموجود في المقام علم تفصيلي وهو
وجوب الاقل بمعنى ترتب العقاب على تركه وشك في اصل وجوب الزائد ولو مقدمة وبالجملة فالعلم
الاجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون احد طرفيه معلوم الالزام تفصيلا
والآخر مشكوك الالزام رأسا ودوران الالزام في الاقل بين كونه مقدميا او نفسيا لا يقدح في
كونه معلوما بالتفصيل لما ذكرنا من ان العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالا او تفصيلا الزام
المولى به على اي وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في الزامه والمعلوم الزامه تفصيلا هو
الاقل والمشكوك الزامه رأسا هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالا هو الواجب النفسي المردد بين الاقل
والاكثر ولا عبرة به بعد انحلاله الى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كل معلوم اجمالي كان كذلك
كما لو علم اجمالا بكون احد من الاناءين اللذين احدهما المعين نجس خمرا فانه يحكم بحلية الطاهر منهما
والعلم الاجمالي بالخمر لا يؤثر في وجوب الاجتناب عنه ومما ذكرنا يظهر انه يمكن التمسك في عدم وجوب

الاكثر باصالة عدم وجوبه فانها سليمة في هذا المقام عن المعارضة باصالة عدم وجوب الاقل لان وجوب
الاقل معلوم تفصيلا فلا يجري فيه الاصل وتردد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم
التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله وربك فكبر وقوله وقوموا لله قانتين وقوله فاقرؤا
ما تيسر منه وقوله واركعوا واسجدوا وغيره لك من الخطابات المتضمنة للامر بالاجزاء لا يوجب
اصالة عدم الوجوب في اصالة البراءة لكن الانصاف ان التمسك باصالة عدم وجوب الاكثر لا ينفع في
المقام بل هو قليل الفائدة لانه ان قصد به نفي اثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو و
ان كان غير معارض باصالة عدم وجوب الاقل كما ذكرنا الا انك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف
ان استصحاب عدم التكليف المستقل وجوبا او تحريما لا ينفع في دفع استحقاق العقاب على الترك
او الفعل لان عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج الى احرازه
بالاستصحاب بل يكفي فيه عدم العلم بهما فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب بحكم
العقل القاطع وقد اشرنا الى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن باصالة عدم حجيته وقلنا ان
الشك في حجيته كاف في التحريم ولا يحتاج الى احراز عدمها بالاصل وان قصد به نفي الآثار المترتبة
على الوجوب النفسي المستقل فاصالة عدم هذا الوجوب في الاكثر معارضة باصالة عدمه في الاقل فلا
يبقى لهذا الاصل فائدة الا في نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل
للنفسي والغيري ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه تقدر
على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام مثل استصحاب الاشتغال بعد
الاتيان بالاقل ومثل ان الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة ومثل
ادلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الاحكام المقتضية لاشتراكنا معاشر الغائبين مع الحاضرين
العالمين بالمكلف به تفصيلا ومثل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل قطعا وبعبارة
اخرى وجوب المقدمة العلمية للواجب ومثل ان قصد القربة غير ممكن بالاتيان بالاقل لعدم
العلم بمطلوبيته في ذاته فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات بل لا بد من الاتيان بالجزء
المشكوك فان الاول مندفع مضافا الى منع جريانه حتى في مورد وجوب الاحتياط كما تقدم
في المتباينين بان بقاء وجوب الامر المردد بين الاقل والاكثر بالاستصحاب لا يجدي بعد فرض
كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط نعم لو قلنا بالاصل المثبت وان استصحاب
الاشتغال بعد الاتيان بالاقل يثبت كون الواجب هو الاكثر فيجب الاتيان به امكن الاستدلال

بالاستصحاب

لانا نقول وجود اللاحق للمستصحب بلازمه وجوب الاكثر
عقلا فهو من الاحكام
العقلية لوجوده اللاحق وبهذا
المقدار يكفي في جريان الاستصحاب ولا
اعتبار الى المستصحب الامور المتعلقة
فان ... فان قلت وجوب الاكثر المترتب على
الوجود اللاحق للمستصحب لبس التكليف والوجوب حكم شرعي وليس
عقليا ولانا ... لا ... يترتب على المستصحب بتوسيطها حتى تشمله
او في تكليف تجعله من الاصول المثبتة قلت اولا ان المترتب على بقاء الوجوب

المقام ... بعض الكلام في توضيح الوجه الاول الذي افاده في الجواب عن
الاستصحاب ... انه على تقدير الاعتراض على ما ذكره تسليم عدم ...
الاصل المذكور هي اعتبار الاصول المثبتة لا يجوز التمسك
بالاستصحاب المذكور في المقام من حيث حكومة
اصالة البراءة الجارية قبل الاتيان بالاقل
في زمان المتيقن عليه فانا لقضينا بمقتضى
الاصل المذكور في ذلك الزمان
وجوب الزائد
الاكثر وفيه

... اشتغلت الذمة به في ان بقي تكليف يثبت في اللاحق فليس هنا وجوب مردد
بين الامرين بمقتضى الاصل المذكور حتى يثبت بالاستصحاب بعد الاتيان بالاقل
تعلقه بالاكثر وليس هو من باب تعارض الاستصحاب مع اصل البراءة وتقديمه
عليه حتى يقال ان المقرر في محله ورود الاستصحاب على البراءة العقلية لان
المفروض عدم جريان الاستصحاب في الموضع الذي يجري فيه اصل البراءة ...
جريانه يتعين التكليف به في مرحلة الظاهر فلا يبقى تردد حتى يجري الاستصحاب
... موضوعه ... وان لم يكن ... موضوع الاستصحاب حقيقة
... الشك ...
... وتحقيقه ان
...

بالاستصحاب لكن يمكن ان يقال انه نفياً في الزمان السابق وجوب الاكثر فيصح المؤاخذة من دون بيان
فعلى الاشتغال بالاقل فهو منفي في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق واما الثاني
فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام وقد عرفت الجواب عنه بان اشتغال الذمة
اليقيني انما هو بالاقل وغيره مشكوك فيه واما الثالث ففيه ان مقتضى الاشتراك كون العالم
والحاضر على نهج واحد مع كونهما في العلم والجهل على صفة واحدة ولا يثبت وجوب الاحتياط
على الجاهل الحاضر فيما نحن فيه حتى يدعى واما الرابع فلان وجوب المقدمة فرع وجوب ذي
المقدمة وهو الامر المردد بين الاقل والاكثر وقد تقدم ان وجوب المعلوم اجمالا مع كون احد طرفيه
متيقن الالزام من الشارع ولو بالالزام المقدمي غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون الطرف الغير المتيقن
وهو الاكثر فيما نحن فيه موردا لقاعدة البراءة كما مثلنا له بالخمر المردد بين الانائين احدهما المعين
نجس نعم لو ثبت ان ذلك اعني تيقن احد طرفي المعلوم بالاجمال تفصيلا وترتب اثره عليه لا يقدح
في وجوب العمل بما يقتضيه الاحتياط فيقال في المثال ان التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد
بين الانائين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناول اي الانائين اتفق كونه خمرا فيجب
الاحتياط بالاجتناب عنهما فكذلك فيما نحن فيه والدليل العقلي على البراءة من هذه الجهة يحتاج
الى مزيد تامل واما الخامس فلانه يكفي في قصد القربة الاتيان بما علم من الشارع الالزام به واداء تركه الى
استحقاق العقاب لاجل التخلص عن العقاب فان هذا المقدار كاف في نية القربة المعتبرة في العبادات حتى
لو علم باجزائها تفصيلا بقي الكلام في انه كيف يقصد القربة باتيان الاقل مع عدم العلم بكونه
مقربا لتردده بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي الغير المقرب فنقول يكفي في قصد القربة قصد التخلص
من العقاب فانها احدى الغايات المذكورة في العبادات واما الدليل النقلي فهو الاخبار الدالة على
البراءة الواضحة سندا ودلالة ولذا عول عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط
بناء على وجوب مراعاة العلم الاجمالي وان كان الالزام في احد طرفيه معلوما بالتفصيل وقد
تقدم اكثر تلك الاخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي منها قوله عم ما حجب الله علمه عن
العباد فهو موضوع عنهم فان وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
فدل على ان الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على ان الشيء المشكوك وجوبه النفسي
غير واجب في الظاهر على الجاهل ويمكن تقريب الاستدلال بان وجوب الاكثر مما حجب علمه فهو موضوع
ولا يعارض بان وجوب الاقل كذلك لان العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير

موضوع وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما لا يعلمون فان وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع
عن المكلفين او ان العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك
الكل مرفوع عن الجاهل الى غير ذلك من اخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية وكان بعض مشايخنا
قدس الله نفسه يدعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك وعدم جريانها في الشك في الوجوب
الغيري ولا يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب
لان ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي
نعم لو كان الظاهر من الاخبار نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته امكن دعوى
ظهورها فيما ادعى مع امكان ان يقال ان العقاب على ترك الجزء ايضا من حيث خصوص ذاته لان
ترك الجزء عين ترك الكل فافهم هذا كله ان جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص
المؤاخذة واما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة اوضح
لكن سيأتي ما في ذلك ثم انه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم بل لكون العقل حاكما
بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر كانت هذه
الاخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي لان الشارع اخبر بنفي العقاب على ترك الاكثر
لو كان واجبا في الواقع فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع الى وجوب دفع العقاب
المحتمل وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك وحكومة ادلة الاحتياط على هذه الاخبار فقال لا
نجد العلم في المقام لوجود الدليل في المقام وهي اصالة الاشتغال في الاجزاء والشرائط
المشكوكة ثم قال لان ما كان لنا اليه طريق في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب قطعا والا لدلت
هذه الرواية على عدم حجية الادلة الظنية كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما ثم قال
ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حجية
اصالة الاشتغال من عمومات ادلة الاستصحاب ووجوب المقدمة العلمية ثم قال والتحقيق
التمسك بهذه الاخبار على نفي الحكم الوضعي وهو الجزئية والشرطية انتهى اقول قد ذكرنا في المسألة الاولى
فيما نحن فيه ان استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط الا على القول باعتبار الاصل
المثبت الذي لا نقول به وفاقا لهذا الفاضل وان العمدة في وجوب الاحتياط هو حكم العقل
بوجوب احراز محتملات الواجب الواقعي بعد اثبات تنجز التكليف وانه المؤاخذ به والمعاقب
على تركه ولو حين الجهل به وتردده بين متباينين او الاقل والاكثر ولا ريب ان ذلك الحكم مبنا

للمقام منجبرة بالشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا ما

الفاضل المعاصر
وربما يظهر بالتفحص في
مصنفاتهم والتتبع في مطاوي
كلماتهم وساق الكلام الى ان قال ولنا
في المقام كلام آخر يأتي بيانه في الادلة العقلية انتهى
كلامه رفع مقامه والاولى النظر في كلامه بطوله في الادلة العقلية
الظاهر لا ارتباط له بالمقام قال قدس سره بعد جملة كلام له في بيان اصل العدم
والفرق بينه وبين اصالة البراءة بجريانه في الاحكام الوضعية كالجزئية
والشرطية ونحوها والاستدلال له بوجهين احدهما اخبار الاستصحاب و

وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما تركه المكلف وحينئذ فاذا اخبر الشارع في قوله ما حجب الله وقوله رفع عن امتي وغيرهما بان الله سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك وحصل الامن من العقاب فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل نظير ما اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة الى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية فانه يخرج بذلك عن باب المقدمة لان المفروض ان تركها لا يفضي الى العقاب نعم لو كان مستند الاحتياط اخبار الاحتياط كان لحكومة تلك الاخبار على اخبار البراءة وجه اشرنا اليه في الشبهة التحريمية من اقسام الشك في التكليف وما ذكرنا يظهر حكومة هذه الاخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالاصل المثبت ايضا كما اشرنا اليه سابقا لانه اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الاكثر الذي حجب العلم بوجوبه كان المستصحب وهو الاشتغال المعلوم سابقا غير متيقن الا بالنسبة الى الاقل وقد ارتفع باتيانه واحتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهة الاكثر منفي بحكم هذه الاخبار وبالجملة فما ذكره من حكومة ادلة الاشتغال على هذه الاخبار ضعيف جدا نظرا الى ما تقدم واضعف من ذلك انه رحمه الله عدل من اجل هذه الحكومة التي زعمها لادلة الاحتياط على هذه الاخبار عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي الى التمسك بها في نفي الحكم الوضعي اعني جزئية الشيء المشكوك او شرطيته وزعم ان ماهية المأمور به تبين ظاهرا كونها الاقل بضميمة نفي جزئية المشكوك ويحكم بذلك على اصالة الاشتغال قال في توضيح ذلك ان مقتضى هذه الروايات ان ماهيات العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الاجمال والابهام ثم ايد هذا المعنى بل استدل عليه بفهم العلماء منها ذلك حيث قال ان من الاصول المعروفة عندهم ما يعبر عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الاصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الاخبار فتعين تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة افهامهم فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام انتهى اقول اما ما ادعاه من عموم تلك الاخبار لنفي غير الحكم الالزامي التكليفي فلولا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الادلة العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم اولا ومنع كون الجزئية امرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفي وهو ايجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء ثانيا واما ما استشهد به من فهم الاصحاب وما ظهر له بالتصفح ففيه ان ما يظهر للمتصفح في هذا المقام ان العلماء لم يستندوا في الاصلين المذكورين الى هذه

الاخبار اما اصل العدم فهو الجاري عندهم في غير الاحكام الشرعية ايضا من الاحكام اللفظية كاصالة عدم القرينة وغيرها فكيف يستند فيه الى الاخبار المتقدمة واما عدم الدليل دليل العدم فليس عندهم شيئا اخر ذكره كل من تعرض لهذه القاعدة كالشيخ وابن زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهم ولا اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي وبالجملة فلم نعثر على من يستدل بهذه الاخبار في هذين الاصلين اما رواية الحجب ونظائرها فظاهر واما النبوي المتضمن لرفع الخطاء والنسيان وما لا يعلمون فاصحابنا بين من يدعى ظهوره في رفع المؤاخذة ولا ينفي به غير الحكم التكليفي كاخواته من رواية الحجب وغيرها وهو المحكي عن اكثر الاصوليين وبين من يتعدى عن ذلك الى الاحكام الغير التكليفية لكن في موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم وعدم جريان الاصلين المذكورين بحيث لولا النبوي لقالوا بثبوت ذلك الحكم ونظرهم في ذلك الى ان النبوي بناء على عمومه لنفي الحكم الوضعي حاكم على تلك الادلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي ومع ما عرفت كيف يدعى ان مستند الاصلين المذكورين المتفق عليهما هو هذه الروايات التي ذهب الاكثر الى اختصاصها بنفي المؤاخذة نعم يمكن التمسك بها ايضا في مورد جريان الاصلين المذكورين بناء على ان صدق رفع اثر هذه الامور اعني الخطاء والنسيان واخواتهما كما يحصل بوجود المقتضي لذلك الاثر تحقيقا كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الاثر الشامل لصورة الخطاء والنسيان كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضي ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتض محقق لكن تصادق بعض موارد الاصلين والرواية مع تباينهما الجزئي لا يدل على الاستناد لهما بها بل يدل على العدم ثم ان في الملازمة التي صرح بها في قوله ولو لا دلالة هذه الاخبار على نفي حجية الطرق الظنية كخبر الواحد وغيره منعا واضحا ليس هنا محل ذكره فافهم واعلم ان هنا اصولا ربما يتمسك بها على المختار منها اصالة عدم وجوب الاكثر وقد عرفت سابقا حالها ومنها اصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته وحاله حال سابقه بل اردأ لان الحادث المجعول هو وجوب المركب المشتمل عليه فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه المقدمي بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجية الاربعة وبمعنى الطلب الغيري حادث مغاير لكن لا يترتب عليه اثر يجدي فيما نحن فيه الا على القول باعتبار الاصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الاقل ومنها اصالة عدم جزئية الشيء المشكوك وفيه ان جزئية الشيء المشكوك كالسورة للمركب الواقعي وعدمها ليست امرا حادثا مسبوقا بالعدم وان اريد اصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب المأمور به ليثبت بذلك خلو المركب المأمور به منه ومرجعه الى

اصالة عدم الامر بما يكون هذا جزءا منه ففيه ما مرّ من انه اصل مثبت وان اريد اصالة عدم دخل هذا
المشكوك في المركب عند اختراعه له الذي هو عبارة عن ملاحظة عدة من الاجزاء الغير المرتبطة في نفسها
شيئا واحدا ومرجعها الى اصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المأمور به شيئا واحدا فان الماهيات
المركبة لما كان تركبها جعليا حاصلا بالاعتبار والا فهي اجزاء لا ارتباط بينها في انفسها ولا وحدة
تجمعها الا باعتبار معتبر توقف جزئية شيء لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء امرا
واحدا فمعنى جزئية السورة للصلاة ملاحظة السورة مع باقي الاجزاء شيئا واحدا وهذا معنى
اختراع الماهيات وكونها مجعولة فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة لا من حيث
الحكم حتى يكون الجزئية حكما شرعيا وضعيا في مقابل الحكم التكليفي كما اشتهر في السنة جماعة
الا ان يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى وتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل
بين الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية ثم اذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالاصل
عدمها فاذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الاقل لان تعيين
الماهية في الاقل يحتاج الى جنس وجودي وهي الاجزاء المعلومة وفصل عدمي هو عدم جزئية غيرها
وعدم ملاحظته معها والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالاصل فتعين المأمور به فله
وجه الا ان يقال ان جزئية الشيء مرجعها الى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئا واحدا كما ان عدم
جزئيته راجع الى ملاحظة غيره من الاجزاء شيئا واحدا فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه
مجعول بجعل واحد فالشك في جزئية الشيء شك في كلية الاكثر ونفي جزئية الشيء نفي لكليته فاثبات
كلية الاقل بذلك اثبات لاحد الضدين بنفي الآخر فليس اولى من العكس ومنه يظهر عدم جواز
التمسك باصالة عدم التفات الآمر حين تصور المركب الى هذا الجزء حتى يكون بالملاحظة شيئا
واحدا مركبا من ذلك ومن باقي الاجزاء لان هذا ايضا لا يثبت انه اعتبر التركيب بالنسبة الى باقي
الاجزاء هذا مع ان اصالة عدم الالتفات لا يجري بالنسبة الى الشارع المنزه عن الغفلة بل لا يجري
مطلقا فيما اذا دار الامر بين كونه جزءا واجبا او جزءا مستحبا لحصول الالتفات فيه قطعا فتأمل
المسألة الثانية ما اذا كان الشك في الجزئية ناشئا من اجمال الدليل كما اذا علق الوجوب
في الدليل اللفظي بلفظ مردد باحد اسباب الاجمال بين مركبين يدخل اقلهما جزءا تحت الاكثر
بحيث يكون الآتي بالاكثر آتيا بالاقل والاجمال قد يكون في المعنى العرفي كأن وجب في الغسل
غسل ظاهر البدن فيشك في ان الجزء الفلاني كباطن الاذن او عكن البطن من الظاهر او الباطن

وقد يكون في المعنى الشرعي كالاوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلوة وامثالها بناء

على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعني الجامعة لجميع الاجزاء الواقعية

الا فيقوى هنا ايضا جريان اصالة البراءة لعين ما اسلفناه في نظيرها من العقل والنقل وربما يتخيل

جريان قاعدة الاشتغال هنا وان جرت اصالة البراءة في المسئلة المتقدمة لفقد الخطاب

التفصيلي المتعلق بالامر المجمل في تلك المسئلة ووجوده هنا فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات

الواجب المجمل كما هو الشان في كل خطاب تعلق بامر مجمل ولذا فرعوا على القول بوضع الالفاظ

للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط في اجزاء العبادات وعدم جواز اجراء اصل البراءة فيها وفيه ان

وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الاقل والاكثر ممنوع لان المتيقن من مدلول هذا الخطاب

وجوب الاقل بالوجوب المردد بين النفسي والمقدمي فلا محيص عن الاتيان به لان تركه مستلزم

للعقاب واما وجوب الاكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكا فيجيء فيه ما مر من الدليل العقلي

والنقلي والحاصل ان مناط وجوب الاحتياط عدم جريان اصالة البراءة في واحد معين من المحتملين

لمعارضته بجريانها في المحتمل الاخر حتى يخرج المسئلة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط

فيها لاجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين امرين لا معين لاحدهما من غير فرق في ذلك

بين وجود خطاب تفصيلي في المسئلة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين

واذا فقد المناط المذكور وامكن البراءة في واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق في ذلك بين الخطاب

التفصيلي وغيره فان قلت اذا كان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التكليف بمراده من اللفظ

فيجب القطع بالاتيان بمراده واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملا وعدم القناعة باحتمال

تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب قلت التكليف ليس متعلقا بمفهوم

المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين

امرين حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مرددا بين الاقل والاكثر نظرا الى وجوب القطع

بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد كما سيجيء في المسئلة الرابعة وانما هو متعلق بمصداق

المراد والمدلول لانه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه واتصافه بمفهوم المراد والمدلول

بعد الوضع والاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الاقل والاكثر لا بمصداقه ونظير

هذا التوهم انما اذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح والصحيح مردد مصداقه بين

والاكثر فيجب فيها الاحتياط ويندفع بان ...

بعض متأخري المتأخرين من ثمرة بين القول بوضع الفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للاعم فعرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية لا ان كل من قال بوضع الالفاظ للصحيح فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز اجراء اصل البراءة في اجزاء العبادات كيف والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيح قد ملأوا طواميرهم من اجراء الاصل عند الشك في الجزئية والشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم ان مرادهم بالاصل غير اصالة البراءة والتحقيق ان ما ذكروه ثمرة للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الالفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للاعم محل نظر اما الاول فلما عرفت من ان غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الالفاظ مجملة وقد عرفت ان المختار والمشهور في المجمل المردد بين الاقل والاكثر عدم وجوب الاحتياط واما الثاني فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتب تلك الثمرة اعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للاعم وهو انا اذا قلنا بان المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل جزء من اجزاء العبادة مقوما لصدق حقيقة معنى لفظ الصلوة فالشك في جزئية شيء شك في صدق الصلوة فلا اطلاق للفظ الصلوة على القول بالصحيح بالنسبة الى واجد الاجزاء وفاقد بعضها لان الفاقد ليست بصلوة فالشك في كون المأتي به فاقدا او واجدا شك في كونها صلوة او ليست بها واما اذا قلنا ان الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجد لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها نظير السرير الموضوع للاعم من جامع اجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقده لصدق اسم السرير على الباقي كان لفظ الصلوة من الالفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة فاذا اريد بقوله اقيموا الصلوة فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلوة كالصلوة مع السورة كان ذلك تقييدا للصلوة وهكذا اذا اريد المشتملة على جزء اخر كالقيام كان ذلك تقييدا اخر للمطلق فارادة الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء يحتاج الى تقييدات بعدد الاجزاء الزائدة على ما يتوقف عليه صدق الصلوة فهي من مقومات مفهوم المطلق لا من القيود المقسمة له فاذا شك في جزئية شيء للصلوة فان شك في كونه جزءا مقوما لنفس المطلق فالشك فيه راجع الى الشك في صدق اسم الصلوة ولا يجوز فيه اجراء البراءة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلوة كما اشرنا اليه فيما سبق ولا اجراء اصالة اطلاق اللفظ وعدم تقييده لانه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك فحكم هذا المشكوك عند القائل بالاعم حكم جميع الاجزاء

القائل بالصحيح واما ان علم انه ليس من مقومات حقيقة الصلوة بل هو على تقدير اعتباره و
كونه جزءً في الواقع ليس الامر الاجزاء التي يفيد معنى اللفظ بها لكون اللفظ موضوعاً للاعم
من واجده وفاقده وح فالشك في اعتباره وجزئيته راجع الى الشك في تقييد اطلاق الصلوة
في اقيموا الصلوة بهذا الشئ بان يراد منه مثلا اقيموا الصلوة المشتملة على جلسة الاستراحة و
من المعلوم ان الشك في التقييد يرجع فيه الى اصالة الاطلاق وعدم التقييد فيحكم بان مطلوب
الامر غير مقيد بوجود هذا المشكوك وبان الامتثال يحصل بدونه وان هذا المشكوك غير
معتبر في الامتثال وهذا معنى نفي جزئيته بمقتضى الاطلاق نعم هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقا
من الخلط بين المفهوم والمصداق وهو توهم انه اذا قام الاجماع بل الضرورة على ان الشارع لا يأمر بالفاسدة
لان الفاسد ما خالف المأمور به فكيف يكون مأمورا به فقد ثبت تقييد الصلوة دفعة واحدة
بكونها صحيحة جامعة لجميع الاجزاء فكلما شك في جزئية شيء كان راجعا الى الشك في تحقق
العنوان المقيد للمأمور به فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده لانه كما يجب القطع
بحصول نفس العنوان وهو الصلوة فلا بد من اتيان كل ما يحتمل دخله في تحققها كما اشرنا اليه كذلك
يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان كما لو قال اعتق مملوكا مؤمنا فانه يجب
القطع بحصول الايمان كالقطع بكونه مملوكا ودفعه يظهر مما ذكرناه من ان الصلوة لم تقيد بمفهوم
الصحيح وهو الجامع لجميع الاجزاء وانما قيدت بما علم من الادلة الخارجية اعتباره فالعلم بعدم ارادة
الفاسدة يراد به العلم بعدم ارادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التي دل الدليل على تقييد الصلوة
بها لا ان مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم الصحيحة فكلما شك في صدق مفهوم الصحيحة
والفاسدة وجب الرجوع الى الاحتياط لاحراز مفهوم الصحيحة وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات
بان يق ان المراد بالمأمور به في قوله اعتق رقبة ليس الا الجامع لشروط الصحة لان الفاقد للشروط
غير مراد قطعا فكلما شك في شرطية شيء كان شكا في تحقق العنوان الجامع للشرائط فيجب الاحتياط
للقطع باحرازه وبالجملة فاندفاع هذا التوهم غير خفي بادنى التفات فلنرجع الى المقصود ونقول اذا
عرفت ان الفاظ العبادات على القول بوضعها للاعم كغيرها من المطلقات كان لها حكمها ومن المعلوم
ان المطلق ليس يجوز دائما التمسك به باطلاقه بل له شروط كان لا يكون واردا في مقام حكم القضية
المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان الا ترى انه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة
لا بد لك من شرب الدواء او المسهل فهل يجوز للمريض ان ياخذ باطلاق الدواء والمسهل وكذا

لو قال المولى لعبده يجب عليك المسافرة غدا وبالجملة فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم
كونه الا في مقام هذا المقدار من البيان لا يجوز ان يدفع القيود المحتملة للمطلق بالاصل لان جريان
الاصل لا يثبت الاطلاق وعدم ارادة القيد الا بضميمة انه اذا فرض ولو بحكم الاصل عدم ذكر
القيد وجب ارادة الاعم من المقيد والا قبح التكليف لعدم البيان فاذا فرض العلم بعدم كونه في
مقام البيان لم يقبح الاخلال بذكر القيد مع ارادته في الواقع والذي يقتضيه التدبر في جميع
المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الامر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية الصلوة فان
قوله تعالى اقيموا الصلوة انما هو في مقام بيان تأكيد الامر بالصلوة والمحافظة عليها نظير قوله من
ترك الصلوة فهو كذا وكذا وان صلوة فريضة خير من عشرين او الف حجة نظير تأكيد الطبيب على
المريض في شرب الدواء اما قبل بيانه له حتى يكون اشارة الى ما يفصله له حين العمل واما بعد البيان
له حتى يكون اشارة الى المعهود المبين له في غير هذا الخطاب والاوامر الواردة بالعبادات فيه كالصلوة
والصوم والحج كلها على احد الوجهين والغالب فيها الثاني وقد ذكر موانع اخر لسقوط اطلاقات
العبادات عن قابلية التمسك فيها باصالة الاطلاق وعدم التقييد لكنها قابلة للدفع او غير
مطردة في جميع المقامات وعمدة الموهن لها ما ذكرناه فحينئذ اذا شك في جزئية شيء للعبادة لم يكن
هنالك ما يثبت به عدم الجزئية من اصالة عدم التقييد بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل
بالوضع للصحيح في رجوعه الى وجوب الاحتياط او اصالة البراءة على الخلاف في المسألة والذي ينبغي
ان يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحي والاعمي هو لزوم الاجمال على القول بالصحيح وحكم المجمل مبني
على الخلاف في وجوب الاحتياط او جريان اصالة البراءة وامكان البيان والحكم بعدم الجزئية لاصالة
عدم التقييد على القول بالاعم فلنذكر المسألة الثالثة فيما اذا تعارض نصان متكافئان في جزئية
شيء لشيء وعدمها كان يدل احدهما على جزئية السورة والآخر على عدمه ومقتضى اطلاق اكثر الاصحاب
القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا لكن ينبغي ان يحمل هذا الحكم منهم على ما اذا لم يكن هناك
اطلاق يقتضي اصالة عدم تقييده بجزئية هذا المشكوك كان يكون هنا اطلاق معتبر للامر
بالصلوة بقول مطلق والا فالمرجع بعد التكافؤ الى هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد
ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافؤ وهذا الفرض خارج عن موضوع المسألة لانها كامثالها
من مسائل هذا المقصد مفروضة فيما اذا لم يكن دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفلا للحكم
المسألة حينئذ يكون موردا للاصول العملية فان قلت فاي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه وما

المانع من الحكم بالتخيير هنا كما لو لم يكن مطلق فان الحكم في المتكافئين ان كان هو التساقط فالمقيد المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالما كان لا محالة اللازم في صورة عدم وجود المطلق التي حكم فيها بالتخيير هو التساقط والرجوع الى الاصل المؤسس فيما لا نص فيه من البراءة او الاحتياط على الخلاف وان كان حكمهما التخيير كما هو المشهور نصا وفتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير هنا لا تعيين الرجوع الى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيد قلنا اما لو قلنا بان المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين لان موافقة احدهما للمطلق الموجود مرجح له فيؤخذ به ويطرح الاخر فلا اشكال في الحكم وفي خروج مورده عن محل الكلام وان قلنا انهما متكافئان والمطلق مرجع لا مرجح نظرا الى كون اصالة عدم التقييد تعبدا لا من باب الظهور النوعي فوجه عدم شمول اخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة وانها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع الى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة اصالة الاطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيد والفرق بين هذا الاصل وبين تلك الاصول الممنوع في هذه الاخبار عن الرجوع اليها وترك المتكافئين هو ان تلك الاصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل في المسألة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها وهذا الاصل مقرر لاثبات كون الشيء وهو المطلق دليلا وحجة عند فقد ما يدل على عدم ذلك فالتخيير مع جريان هذا الاصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسألة المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول فانه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما هذا ولكن الانصاف ان اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وان كان جاريا في المسألة الاصولية كما انها حاكمة على تلك الاصول الجارية في المسألة الفرعية لان مؤداها بيان حجية احد المتعارضين كمؤدى ادلة حجية الاخبار فهي دالة على مسألة اصولية وليس مضمونها حكما عمليا صرفا ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الاصل فلا فرق بين ان يرد في مورد هذا الدليل المطلق اعمل بالخبر الفلاني المقيد لهذا المطلق وبين قوله اعمل باحد هذين المقيد احدهما له فالظاهر ان حكم المشهور في المقام بالرجوع الى المطلق وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور فتوى ونصا من ترجيح احد المتعارضين بالمطلق او العام الموجود في تلك

المسئلة كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوي وسيأتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب التعادل والتراجيح انشاء الله تعالى المسئلة الرابعة فيما اذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي كما اذا امر بمفهوم مردد مبين مصداقا بين الاقل والاكثر ومنه ما اذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين فشك في انه ثلثون او ناقص ومثل ما امر بالطهور لاجل الصلوة اعني الفعل الرافع للحدث او المبيح للصلوة فشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل الرافعين واللازم في المقام الاحتياط لان المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا وانما الشك في تحققه بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الاتيان بالاكثر ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البرائة لان البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك في تحققه في الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا اعني المفهوم المعين المبين المأمور به الا ترى انه لو شك في وجود باقي الاجزاء المعلومة كان لم يعلم انه اتى بها ام لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبرائة هو ان نفس متعلق التكليف فيها مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل لان مرجعه الى المؤاخذة على ترك المشكوك وهي قبيحة بحكم العقل فالعقل والنقل الدالان على البرائة مبينان لمتعلق التكليف بما عداه من اول الامر في مرحلة الظاهر واما ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبين معلوم تفصيلا لا تصرف للعقل والنقل فيه وانما الشك في تحققه في الخارج باتيان الاجزاء المعلومة والعقل والنقل المذكوران لا يثبتان تحققه في الخارج بل الاصل عدم تحققه والعقل ايضا مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك في التحقق واما القسم الثاني وهو الشك في كون الشيء قيدا للمأمور به فقد عرفت انه على قسمين لان القيد قد يكون منشأه فعلا خارجيا مغايرا للمقيد في الوجود الخارجي كالطهارة الناشئة من الوضوء وقد يكون قيدا متحدا معه في الوجود الخارجي اما الاول فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نطيل بالاعادة واما الثاني فالظاهر اتحاد حكمهما وقد يفرق بينهما بالحاق الاول بالشك في الجزئية دون الثاني نظرا الى جريان العقل

والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من انه لا المؤاخذة عليه في الاول فان وجوب الوضوء اذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به ولو مقدمة منفيا بحكم العقل والنقل والمفروض ان الشرط الشرعي انما انتزع من الامر بالوضوء في الشريعة فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر واما ما كان متحدا مع المقيد في الوجود الخارجي كالايمان في الرقبة المؤمنة فليس مما يتعلق به وجوب والزام مغاير لوجوب اصل الفعل ولو مقدمة فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد والحاصل ان ادلة البراءة من العقل والنقل انما ينفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع اتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فان الاتيان بالصلوة بدون التسليم المشكوك في وجوبه معذور في ترك التسليم لجهله واما الاتيان بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتى يكون معذورا في ترك الزائد المجهول بل هو تارك للمامور به رأسا وبالجملة فالمطلق والمقيد من قبيل المتباينين لا الاقل والاكثر وكان هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشرطية والجزئية كالمحقق القمي في باب المطلق والمقيد من تأييد استدلال العلامة في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة الاشتغال ورد ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة بقوله وفيه ان المكلف به حينئذ هو المردد بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل ولا يحصل البراءة الا بالمقيد الى ان قال وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق لهما فليتأمل انتهى هذا ولكن الانصاف عدم خلو المذكور عن النظر فانه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمامور به بادلة البراءة من العقل والنقل لان المنفي فيها الالزام بما لا يعلم ورفع كلفته ولا ريب ان التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة والزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وان لم يزد المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج لا فرق عند التأمل بين اتيان الرقبة الكافرة واتيان الصلوة بدون الوضوء مع ان ما ذكره من تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة كلام ظاهري فان الصلوة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كل منهما امرا واحدا في مقابل الفرد الفاقد للشرط واما وجوب ايجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد في الخارج فهو امر يتفق بالنسبة الى الفاقد للطهارة ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة حيث انه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة الى الايمان

١٣٠ يتنزع من الفعلين وليس متعلقا للخطاب الا يقينا سواء
فرض
الواجب معينا
او مخيرا الا ان الخطاب التخيير
في الواجب المخير يتعلق بكل من الفعلين
لا بعنوان احدهما منهما المنتزع وان صح
الحكم بان احدهما واجب الا ان الوجوب لا يتعلق الا
بالفعلين من اجل كونهما مصداقين لهذا المفهوم فتدبر ربما يتوهم
الالحاق بما لا يجب الاحتياط فيه على مذهب العامة في الواجب المخير لكنه

لكن الكلام في سائر الباب من حيث الاحتياط والبراءة مما لا [illegible]
الا ان المختار عنده قده لما كان جريان الاستصحاب في الشك في
القاطع دون مطلق الشك في المانع كما ستقف عليه
اراد الاشارة الى ان المتعين فيه الرجوع الى
الاستصحاب سواء كان المذهب الاحتياط
في الاقل والاكثر الارتباطيين او البراءة
كما هو ظاهر من [illegible]
[illegible]

[illegible] قوله قده ثم ان الشك في الشرطية
قد ينشأ من الاول توضيح ما افاده يحتاج الى بسط الكلام فيما يتعلق بالمقام
فنقول بعون الله الملك العلام ودائما اتكلم [illegible] افضل التحية والصلوة
والسلام ان الشرط على قسمين [illegible] وما يكون [illegible] ومعتبرا في المامور به
ويكون ماخوذا في موضوع الامر فيكون مقدما عليه بحسب الملاحظة كما [illegible]
[illegible] في وجود المامور به [illegible] للعبادة [illegible]
ما يكون معتبرا في [illegible] المامور به بحيث لا يكون له تعلق وارتباط
بالمامور به [illegible] وجود المامور به
في الخارج [illegible] الاستقبال والتحاسد للصلوة [illegible]
في [illegible] الوضوء والتيمم [illegible]

مع التمكن اذا لم يوجد غيرها واختصر الواجب في العتق وبالجملة فالامر بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه ايجاب
امر زائد مغاير له في الوجود الخارجي بل قد يتفق وقد لا يتفق واما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود
الخارجي على الفاقد له فالفرق بين الشروط فاسد جدا فالتحقيق ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد
سواء الحقناه بالجزء ام بالمتباينين واما ما ذكره المحقق القمي قده فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة
والاحتياط من اجراء البراءة حتى في المتباينين فضلا عن غيره فراجع ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار
الامر بين التخيير والتعيين كما لو دار الامر الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه
وبين احدى الخصال الثلث فان في الحاق ذلك بالاقل والاكثر فيكون دورانا الامر بين المطلق و
المقيد او المتباينين وجهين بل قولين من عدم جريان ادلة البراءة في المعين لانه معارض بجريانها
في الواحد المخير وليس لهما قدر مشترك خارجي او ذهني يعلم تفصيلا وجوبه فيشك في جزء زائد
خارجا او ذهنا ومن ان الالزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام باحدهما في الجملة وهو
ضيق على المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم ما
حجب الله علمه عن العباد وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم الناس في سعة ما لم يعلموا
واما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه ولا هو في سعة
من جهته فالمسئلة في غاية الاشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد
العلم الاجمالي وعدم كون التعيين المشكوك فيه امرا خارجا عن المكلف به ماخوذا فيه على
الشطرية او الشرطية بل هو على تقديره عين المكلف به والاخبار غير منصرفة الى نفي التعيين
لانه في معنى نفي الواحد المعين فيعارض بنفي الواحد المخير فلعل الحكم بوجوب الاحتياط والحاقه
بالمتباينين لا يخلو عن قوة بل الحكم في الشرط والحاقه بالجزء لا يخلو عن اشكال لكن الاقوى فيه
الالحاق فالمسائل الاربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع ثم ان مرجع الشك في المانعية
الى الشك في شرطية عدمه واما الشك في القاطعية بان يعلم ان عدم الشيء لا مدخل له في تقوم
الامر لكن من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية
وعدم خروج الاجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها اجزاء فعلية وسيتضح بعد ذلك ان شاء الله
ثم ان الشك في الشرطية قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي فيصير اصالة البراءة في ذلك
الحكم التكليفي حاكما على الاصل في الشرطية فيخرج عن موضوع مسئلة الاحتياط والبراءة
فيحكم بما يقتضيه الاصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطيته او عدم وجوبه

١٣٢ على أمور متعلقة بالجزء والشرط الأول إذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته فهل الأصل
كونه ركناً أو عدم كونه ركناً ومبني على مسئلة البراءة والاحتياط في الشك في الجزئية أو التبعيض
بين أحكام الركن فيحكم ببعضها وينفى بعضها الآخر وجوه لا نعرف الحق منها إلا بعد معرفة
معنى الركن فنقول إن الركن في اللغة والعرف معروف وليس له في الأخبار ذكر حتى يتعرض
لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء وقد اختلفوا في تعريفه
بين من قال بأنه ما تبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً وبين من عطف على النقص زيادته والأول
أوفق بالمعنى اللغوي والعرفي وحينئذ فكل جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالإخلال به في طرف
النقيصة أو فيه وفي طرف الزيادة فهو ركن فالمهم بيان حكم الإخلال بالجزء في طرف النقيصة
أو الزيادة وأنه إذا ثبت جزئيته فهل الأصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سهواً كما يبطل بنقصه عمداً
وإلا لم يكن جزءاً فهنا مسائل ثلث بطلان العبادة بتركه سهواً وبطلانها بزيادته عمداً وبطلانها بزيادته
سهواً أما الأولى فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً إلا أن يقوم دليل
عام أو خاص على الصحة لأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة فإذا انتفى انتفى
المركب فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به وهو معنى فساده أما عموم جزئيته لحال الغفلة
فلأن الغفلة لا توجب تغيير المأمور به فإن المخاطب بالصلوة مع السورة إذا غفل عن السورة
في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة
لأنه غافل عن غفلته فالصلوة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً غاية الأمر عدم
توجه الأمر بالصلوة مع السورة إليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة
نظير من غفل عن الصلوة رأساً أو نام عنها فإذا التفت إليها والوقت باق وجب عليه الإتيان به
بمقتضى الأمر الأول فإن قلت عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله لا صلوة
إلا بفاتحة الكتاب دون ما لو قام الإجماع مثلاً على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال
الذكر كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلوة المنسي فيها بعض
الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلوته تامة مثل قوله ع تمت صلوته ولا يعيد وح
فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية حال النسيان فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف
وكذا لو كان الدال على الجزئية حكماً تكليفياً مختصاً بحال الذكر وكان الأمر بأصل العبادة
مطلقاً فإنه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد أعني حال الذكر إذ لا تكليف حال

العقلية فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه

قلت ان اريد بعدم جزئيته ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي ايجاب العبادة الخالية عن ذلك

الجزء عليه فهو غير قابل لتوجه الخطاب اليه بالنسبة الى المغفول عنه ايجابا او اسقاطا وان اريد

به امضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن لانه حكم في حقه بعد

زوال غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد من المختلفين في مسئلة

البراءة والاحتياط لان هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه ادلة البراءة بل الاصل فيه العدم

بالاتفاق وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها

مأمورا بها ولا مسقطا عنه ومما ذكرناه ظهر انه ليس هذه المسئلة من مسئلة اقتضاء الامر

للاجزاء في شيء لان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا كان المأتي به مأمورا به بامر شرعي كالصلوة

مع التيمم او بالطهارة المظنونة وليس في المقام امر بما اتى به الناسي اصلا وقد يتوهم ان في المقام

امرا عقليا لاستقلال العقل بان الواجب في حق الناسي هو هذا المأتي به فيندرج لذلك

المأمور به بالامر العقلي وهو فاسد جدا لان العقل ينفي تكليفه بالمنسي ولا يثبت له تكليفا

بما عداه من الاجزاء وانما يأتي بها بداعي الامر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه اياها كيف

والتكليف عقليا كان او شرعيا يحتاج الى الالتفات وهذا الشخص غير ملتفت الى انه ناسي

عن الجزء حتى يكلف بما عداه ونظير هذا التوهم توهم ان ما يأتي به الجاهل المركب باعتقاد انه المأمور

به من باب اتيان المأمور به بالامر العقلي وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه واما ما ذكره من ان دليل

الجزء قد يكون من قبيل التكليف وهو لاختصاصه بغير الغافل لا يقيد اطلاق الامر بالكل الا بقدر

مورده وهو غير الغافل فاطلاق الامر بالكل المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة الى

الغافل بحاله ففيه ان التكليف المذكور ان كان تكليفا نفسيا فلا يدل على كون متعلقه جزءا

للمأمور به حتى يقيد به الامر بالكل وان كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزءا لان

الامر الغيري انما يتعلق بالمقدمة وانتفاؤه بالنسبة الى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه لان

الجزئية غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت

اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير فان الشرطية مسببة عن التكليف عكس ما نحن فيه فينتفي

بانتفائه والحاصل ان الامر الغيري يثبت لكونه جزءا وان انتفى في حق الغافل عنه من حيث انتفاء

الامر بالكل في حقه الا ان الجزئية لا ينتفي بذلك وقد يتخيل ان اطلاق العبادة على لو جعل المتقدم

وان اقتضت ما ذكر الا ان استصحاب الصحة حاكم عليها وفيه ما سيجي في المسئلة الاتية من ان
التمسك به في هذه المقامات وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك فان قلت ان الاصل الاولي
وان كان ما ذكرت الا ان هنا اصلا ثانويا يقتضي امضاء ما يفعله الناسي خاليا عن الجزء او
الشرط المنسي عنه وهو قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان بناء على ان المقدر ليس
خصوص المؤاخذة بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسي لولا النسيان فانه لو ترك
السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الاعادة وهذا مرفوع مع ترك
السورة نسيانا وان شئت قلت ان جزئية السورة مرتفعة حال النسيان قلت بعد تسليم ارادة
رفع جميع الآثار ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعا بل هي ككلية الكل
وانما المجعول الشرعي وجوب الكل والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الاعادة
بعد التذكر مترتب على الامر الاول لا على ترك السورة ودعوى ان ترك السورة سبب لترك الكل
الذي هو سبب وجود الامر الاول لان عدم الرافع من اسباب البقاء وهو من المجعولات
القابلة للارتفاع في الزمان الثاني فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل
ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الامر في الزمان الثاني مدفوعة بما تقدم في بيان
معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في اصل التكليف من ان المرفوع في الرواية الآثار
الشرعية الثابتة لولا النسيان لا الآثار الغير الشرعية ولا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار
الشرعية فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار الاستصحاب
في انها هي خصوص الشرعية المجعولة للشارع دون الآثار العقلية والعادية ودون ما يترتب
عليها من الآثار الشرعية نعم لو صرح الشارع بان حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع او ان نسيانه
كعدم نسيانه او انه لا حكم لنسيان السورة مثلا وجب حمله تصحيحا للكلام على رفع الاعادة
وان لم يكن اثرا شرعيا فافهم وزعم بعض المعاصرين الفرق بينهما حيث حكم في مسئلة البراءة
والاشتغال في الشك في الجزئية بان اصالة عدم الجزئية لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون
المأمور به هو الاقل لانه لازم غير شرعي اما رفع الجزئية الثابتة بالنبوي فيثبت به كون المأمور
به هو الاقل وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له من اراده الحجم فيما ذكره في طلبنا العذر وكيف
كان فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص
الصلوة من جهة قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع

والسجود

والسجود وقوله عليه السلام في مرسلة سفيان يسجد سجدتي السهو في كل زيادة ونقيصة وقوله عليه السلام
في الفاتحة أليس قد تممت الركوع والسجود وغيره ثم إن الكلام في الشرط كالكلام في الجزء
في الأصل الأولي والثانوي المزيف والمقبول وهو غاية المسؤول المسألة الثانية في زيادة
الجزء عمداً وإنما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة فلو أخذ بشرطه فالزيادة
عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة لأن فاقد الشرط كالمتروك كما أنه لو أخذ في الشرع لا
بشرط الوحدة والتعدد فلا إشكال في عدم الفساد ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الأجزاء
أما زيادة صورة الجزء لا بقصدها كما لو سجد للعزيمة في الصلاة لم تعد زيادة في الجزء نعم
ورد في بعض الأخبار أنها زيادة في المكتوبة وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة ثم
الزيادة العمدية تتصور على وجوه أحدها أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد
جزءاً مستقلاً كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أن الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود الثاني
أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً كما لو اعتقد أن الواجب في الركوع الجنس
الصادق على الواحد والمتعدد الثالث أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه
إما اقتراحاً كما لو قرأ سورة ثم بدا له في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني
كالفضيلة أو دنيوي كالاستعجال وإما لإيقاع الأول على وجه فاسد بفقد بعض
الشروط كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يبدو له في إعادته
على وجه صحيح أما الزيادة على الوجه الأول فلا إشكال في فساد العبادة بها إذا نوى ذلك قبل الدخول
في الصلاة أو في الأثناء لأن ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة
غير مأمور به وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به وأما الأخيران فمقتضى الأصل
عدم بطلان العبادة فيهما لأن مرجع الشك إلى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها إلى الشك
في شرطية عدمها وقد تقدم أن مقتضى الأصل فيه البراءة وقد يستدل على البطلان بأن
الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلة وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلاة
وفيه نظر لأنه إن أريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة فالصغرى ممنوعة لأن اعتبار الهيئة الحاصلة
من عدم الزيادة أول الدعوى فإذا شك فيه فالأصل البراءة عنه وإن أريد أنه تغيير للهيئة المعهودة
المتعارفة للصلاة فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلاً ونظير الاستدلال بهذا
في الضعف الاستدلال بأن الصحيح باستصحابها ثابت على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة

في البرائة والاشتغال

والاصل بقائهما وتحقق عروض البطلان لهما وفيه ان المستصحب ان كان صحة مجموع الصلوة فلم يتحقق
بعد وان كان صحة الاجزاء السابقة منها فهي غير مجدية لان صحة تلك الاجزاء اما عبارة عن مطابقتها
للامر المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها والمراد بالاثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع
باقي الاجزاء والشرائط اذ ليس اثر الجزء المنوط به صحته الا حصول الكل به منضما الى تمام غيره مما
يعتبر في الكل ولا يخفى ان الصحة بكلا المعنيين ثابتة للاجزاء السابقة لانها بعد وقوعها مطابقة
للامر بها لا تنقلب عما وقعت عليه بعد وهي على وجه لو انضم اليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل
فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل الى تلك الاجزاء لا يخل بصحتها الا ترى ان
صحة الخل من حيث كونه جزء للسكنجبين لا يراد بها الا كونه على صفة لو انضم اليه تمام ما يعتبر في تحقق
السكنجبين يحصل الكل فلو لم ينضم اليه تمام ما يعتبر فلم يحصل لذلك الكل لم يقدح ذلك في اتصاف
الخل بالصحة في مرتبة جزئيته فاذا كان عدم حصول الكل يقينا لعدم تمام ما يعتبر في الكل غير قادح
في صحة الجزء فكيف اذا شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه فان
الشك في صحة الصلوة بعد تحقق الزيادة المذكورة من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر الى الاجزاء
لعدم كون الزيادة شرطا وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة احد الشرائط المعتبرة ولم يتحقق فلا يتحقق
الكل ومن المعلوم ان هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الاجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلك
الاجزاء غير محتاج اليه لانا نقطع ببقاء صحتها لكنه لا يجدي في صحة الصلوة بمعنى استجماعها لما
عداها من الاجزاء والشرائط الباقية فان قلت فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للاجزاء السابقة
ابدا بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور الى ابد الدهر وان وقع بعدها ما وقع من الموانع مع ان
من الشائع في النصوص والفتاوى اطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلوة
قلت نعم ولا ضير في التزام ذلك ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل لعدم التمكن من
ضم تمام الباقي اليها فيجب استيناف الصلوة امتثالا للامر نعم ان حكم الشارع على بعض الاشياء بكونه
قاطعا للصلوة او ناقضا يكشف عن ان لاجزاء الصلوة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض
الاشياء دون بعض فان الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشؤ لا يقطعه والقطع يوجب الانفصال
القائم بالمتصلين وهما فيما نحن فيه الاجزاء السابقة والاجزاء التي تلحقها بعد تخلل ذلك
القاطع فكل من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمه الى الاخر وضم الاخر اليه ومن المعلوم ان
الاجزاء السابقة كانت قابلة للضم اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركب والاصل بقاء تلك القابلية

وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها فيصحّ الاستصحاب في كل ما شك في قاطعية الموجود
ولكن هذا مختص بما إذا شك في القاطعية وليس مطلق الشك في مانعية الشيء كالزيادة فيما نحن فيه
شكاً في القاطعية وحاصل الفرق بينهما أن عدم الشيء في جميع آنات الصلاة قد يكون بنفسه من
جملة الشروط فإذا وجد آناً ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه فلا يتحقق المركب من هذه الجهة
وهذا لا يجدي فيه القطع بصحة الأجزاء السابقة فضلاً عن استصحابها وقد يكون اعتباره من حيث
كون وجوده قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الأجزاء فإذا شك في
قاطعية شيء حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عما يلحقها من سائر
الأجزاء وربما يرد استصحاب الصحة بأنه إن أريد صحة الأجزاء المأتي بها بعد طروّ المانع الاحتمالي
فغير مجد لأن البراءة إنما تتحقق بفعل الكل دون البعض وإن أريد إثبات عدم مانعية الطارئ أو صحة بقية
الأجزاء فساقط لعدم التعويل على الأصول المثبتة انتهى وفيه نظر يظهر مما ذكرنا وحاصله أن الشك
إن كان في مانعية شيء وشرطية عدمه للصلاة فصحة الأجزاء السابقة لا يستلزم عدمها ظاهراً ولا واقعاً
حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إليها من الأصول المثبتة وإن كان في قاطعية الشيء ورفعه للاتصال
والاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع فاستصحاب بقاء الاتصال كاف إذ لا يقصد في المقام سوى
بقاء تلك الهيئة الاتصالية والشك إنما هو فيه لا في ثبوت شرط أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب
دفعه ولا في صحة بقية الأجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الأجزاء السابقة
والمفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب وبما ذكرنا يظهر سرّ ما أشرنا إليه في المسألة السابقة
من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لإثبات صحة العبادة المنسي فيها بعض الأجزاء عند الشك
في جزئية المنسي حال النسيان هذا ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب بأن المراد
بالاتصال والهيئة الاتصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق ولكن
لا ينفع وإن كان ما بينها وبين ما يلحقها من الأجزاء الآتية فالشك في وجودها لا بقائها
وأما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة اللهم إلا أن يقال
إن استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبنية على التدقيق نظير
استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية ويقال في بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال
أنه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة وعدمه وكان
الحكم بقابليتها لإلحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استئنافها خرج من الأصول

١٣٧ قوله ويقال إن بقاء الأجزاء السابقة [illegible]

في البراءة والاشتغال

المثبت التي ذكرت في محله عدا الاعتداد بها في الاثبات فهم وقد تمسك لاثبات صحة العبادة عند الشك في شرط والمانع بقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم فان حرمة الابطال ايجاب للمضي فيه وهو مستلزم لصحتها ولو بالاجماع المركب وعدم القول بالانفكاك بينهما في غير الصوم والحج وقد استدل بهذه الاية غير واحد تبعا للشيخ قده وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الاية الشريفة من المعاني فنقول ان حقيقة الابطال بمقتضى وضع باب الافعال احداث البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلا نظير قولك قعد زيدا او اجلسته او اغنيته والاية بهذا المعنى راجع الى النهي عن جعل العمل لغوا لا يترتب عليه اثر كالمعدوم بعد ان لم يكن كذلك فالابطال هنا نظير الابطال في قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى بناء على ان النهي عن تعقيبهما بهما لشهادة قوله تعالى ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى الاية الثاني ان يراد به ايجاد العمل على وجه باطل من قبيل قوله ضيق فم الركية يعني احدثه ضيقا لا احدث فيه الضيق بعد السعة والاية بهذا المعنى نهي عن اتيان الاعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها او فاقدة للامور المقتضية للصحة والنهي على هذين الوجهين ظاهره الارشاد اذ لا يترتب على احداث البطلان في العمل او ايجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحيح الثالث ان يراد من ابطال العمل قطعه ورفع اليد عنه كقطع الصلوة والصوم والحج وقد اشتهر التمسك بها في حرمة قطع العمل بها ويمكن ارجاع هذا الى المعنى الاول بان يراد من الاعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل لانه ايضا عمل لغة وقد وجد على وجه قابل لترتب الاثر عليه وصيرورته جزءا فعليا للمركب فلا يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابلية كونه جزءا فعليا فجعل هذا المعنى مغايرا للاول مبني على كون المراد من العمل مجموع المركب الذي وقع الابطال في اثنائه وكيف كان فالمعنى الاول اظهر لكونه المعنى الحقيقي ولموافقته لمعنى الابطال في الاية الاخرى المتقدمة ومناسبته لما قبله من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم فان تعقيب طاعة الله واطاعة الرسول بالنهي عن الابطال يناسب الاحباط لا اتيان العمل على الوجه الباطل لانها مخالفة لله وللرسول هذا كله مع ظهور الاية في حرمة ابطال الجميع فيناسب الاحباط بمثل الكفر لا ابطال شيء من الاعمال الذي هو المطلوب ويشهد لما ذكرنا مضافا الى ما ذكرنا ما ورد من تفسير الاية بالمعنى الاول فعن الامالي وثواب الاعمال عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال ...

قوله يناسب الاحباط الخ لان تعقيب الاطاعة بحرمة الابطال يناسب حمل الاطاعة الواقعة ... الاعمال ... الاطاعة ... الا طاعة ... المعنى الاول منها ...

قوله قده فان حرمة الابطال ايجاب اه اقول الاستدلال ١٣٢٨
مبني على ارادة
الحرمة الابطال ... الناشئة عن ... النزاع ...
... لاختيار الفرد ... مقام امتثال
الامر الطبيعة والاية مع تقدير ارادة حرمتها ...
بالحرمة الشرعية منها ظاهرة في هذا المعنى من غير ... الا
الاجماع المركب كما يصرح بذلك فيما بعد في رد الجواب عن الاية ...
... فان البراءة اليقينية ... مع ان الواجب على ...

... الاستدلال ... فان المعنى الثالث الذي هو
مبنى الاستدلال كما هو ظاهر موجب لتخصيص الاكثر المستهجن الا ان
يكون المراد منه العمدا اي خصوص العبادات الراجحة
فانه سالم عن تخصيص الاكثر وان لم يسلم عن
التخصيص في الجملة كما هو ظاهر ولا
شاهد لهذا المعنى ...
...
محمد حسن ...

الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال له رجل من قريش ان شجرنا في الجنة لكثير قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها نارا فتحرقوها ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم هذا ان قلنا بالاحباط مطلقا او بالنسبة الى بعض المعاصي وان لم نقل به وطرحنا الخبر لعدم اعتبار مثله في مثل المسئلة كان المراد في الآية الابطال بالكفر لان الاحباط به اتفاقي وبيانه اني وجدت او سمعت وورود الرواية في تفسير الآية ولا تبطلوا اعمالكم بالشرك هذا كله مع ان ارادة المعنى الثالث للآية لا يمكن الاستدلال به لموجب لتخصيص الاكثر فان ما يحرم قطعه من الاعمال بالنسبة الى غيره في غاية القلة فاذا ثبت ترجيح المعنى الاول فان كان المراد بالاعمال ما يعم بعض العمل المتقدم كان دليلا ايضا على حرمة القطع في الاثناء الا انه لا ينفع فيما نحن فيه لان المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعا له وابطالا او لا معنى لقطع المنقطع وابطال الباطل ومما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعا لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت في الان اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة واضعف منه استصحاب وجوب اتمام العمل للشك في الزمان اللاحق في القدرة على اتمامه وفي ان مجرد الحاق باقي الاجزاء اتمام له فلعل عدم الزيادة من الشروط والاتيان بما عداه من الاجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقي لا لتمامه حتى يصدق اتمام العمل الا ترى انه اذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه لا يحكم على الحاق ما عدا السورة الى الاجزاء السابقة انه اتمام للعمل وربما يجاب عن حرمة الابطال ووجوب الاتمام الثابتين بالاصل بانهما لا يدلان على صحة العمل فيجمع بينهما وبين اصالة الاشتغال بوجوب اتمام العمل ثم اعادته للشك في ان التكليف هو اتمام هذا العمل او عمل آخر مستأنف وفيه نظر فان البراءة اليقينية على تقدير العمل باستصحاب وجوب الاتمام يحصل بالاتمام وان هذا الوجوب يرجع الى ايجاب امتثال الامر بكلي الصلاة في ضمن هذا الفرد وعلى تقدير عدم العمل به يحصل بالاعادة من دون الاتمام واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالاصل لان الشبهة في اصل التكليف الوجوبي او التحريمي بل لا احتياط في الاتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع لانه موجب لالغاء الاحتياط من جهة اخرى وهي مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة فانه لو قطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى

الوجوب على وجه الجزم فان اتمّه ثم اعاد فانت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه ولا شك
ان هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه اولى من الاحتياط المتقدم لانه كان الشك فيه في اصل
التكليف وهذا شك في المكلف به والحاصل ان الفقيه اذا كان مترددا بين الاتمام والاعادة
فالاولى له الحكم بالقطع ثم الامر بالاعادة بنية الوجوب ثم ان ما ذكرناه من حكم الزيادة وان
مقتضى اصل البراءة عدم مانعيتها انما هو بالنظر الى الاصل الاولي والا فقد يقتضي الدليل
في خصوص بعض المركبات البطلان كما في الصلوة حيث دلت الاخبار المستفيضة على بطلان
الفريضة بالزيادة فيها مثل قوله عم من زاد في صلوته فعليه الاعادة وقوله عم واذا استيقن
انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلوته وقوله عم فيما حكي عن تفسير العياشي فيمن اتم في السفر انه يعيده
قال لانه زاد في فرض الله عز وجل ودل بعموم التعليل على وجوب الاعادة بكل زيادة في فرض
الله عز وجل وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلوة من التعليل بقوله عم لان السجود
زيادة في المكتوبة وما ورد في الطواف من انه مثل الصلوة المفروضة في ان الزيادة فيه مبطلة
له ولبيان معنى الزيادة وان سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام اخر وان كان
ذكره هنا لا يخ عن مناسبة الا ان الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة اهم
من ذكره بمناسب المسئلة الثالثة في ذكر الزيادة سهوا التي تقدح عمدا والا فما لا يقدح
عمدا فسهوها اولى بعدم القدح والكلام هنا كما في النقص نسيانا لان مرجعه الى
الاخلال بالشرط نسيانا وقد عرفت ان حكمه البطلان ووجوب الاعادة فثبت من
جميع المسائل الثلث ان الاصل في الجزء ان يكون نقصه مخلا ومفسدا دون زيادته
نعم لو دل دليل على قدح زيادته عمدا كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهوا الا ان يدل
دليل على خلافه مثل قوله عم لا تعاد الصلوة الا من خمسة بناء على شموله
لمطلق الاخلال الشامل للزيادة وقوله عم في المرسلة تسجد سجدتي السهو لكل زيادة و
نقيصة تدخل عليك فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاصل الاولي فيما ثبت جزئيته الركنية ان
فسر الركن بما يبطل الصلوة بنقصه ان عطف على النقص الزيادة عمدا وسهوا فالاصل
يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة عمدا وسهوا لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلوة اذ
كلما يبطل الصلوة بالاخلال به سهوا يبطل بزيادته عمدا وسهوا فاصالة البراءة الحاكمة
بعدم البأس بالزيادة معارضة بضميمة عدم القول بالفصل باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان

العبادة بالنقص سهواً فان جوزنا الفصل في الحكم انما هو بما الذي يقتضيه الاصول العملية

فيما لا اصل فيه من حيث الحكم الواقعي فيعمل بكل واحد الاصلين والا فلا اثم ترجيح ما عاة الاشتغال

على البراءة كما لا يخفى هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول واما بملاحظتها

فمقتضى لا تعاد الصلوٰة الا من خمسة والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص سهواً او الزيادة

سهواً ومقتضى عموم اخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمداً او سهواً وبينهما تعارض العموم

من وجه في الزيادة السهوية بناء على اختصاص لا تعاد بالسهو والظاهر حكومة قوله لا تعاد على اخبار

الزيادة لانها كادلة سائر ما يخل فعله او تركه بالصلوٰة كالحدث والتكلم وترك الفاتحة وقوله لا تعاد

يفيد ان الاخلال بما دل الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهواً لا يوجب الاعادة وان

كان من حقه ان يوجبها والحاصل ان هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهواً بما ثبت

قدح الاخلال به في الجملة ثم لو دل دليل على قدح الاخلال بشيء سهواً كان اخص من الصحيحة ان اختص

بالنسيان وعمت بالزيادة والنقصان الظاهر ان بعض ادلة الزيادة مختصة بالسهو ومثل قوله

اذا استيقن انه زاد في المكتوبة استقبل الصلوٰة الامر الثاني اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته

في الجملة فهل يقتضي الاصل جزئيته وشرطيته المطلقتين حتى اذا تعذر اسقط التكليف

بالكل او المشروط او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن فلو تعذرا لم يسقط التكليف وجهان

بل قولان للاول اصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لاثبات التكليف به كما سنبين

ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي لان وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل فينتفي بانتفائه و

ثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء نعم اذا ورد الامر بالصلوٰة مثلاً وقلنا بكونها اسماً

للاعم كان ما دل على اعتبار الاجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد فاذا لم يكن للمقيد اطلاق

بان قام الاجماع على جزئيته في الجملة او على وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه كان

القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة الى القادر اما العاجز فيبقى اطلاق الصلوٰة

بالنسبة اليه سليماً عن المقيد ومثل ذلك الكلام في الشروط نعم لو ثبت الجزء والشرط بنفس الامر

بالكل والمشروط كما لو قلنا بكون الالفاظ اسامي للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الامر ولا امر

اخر بالعاري عن المفقود وكذلك لو ثبتا باوامر متعددة فان كلا منها امر غيري

اذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الامر بذي المقدمة فيحكم بعدم سقوط الباقي في

الفرض الاول كما ذكرنا ولا يلزم منه استعمال لفظ المطلق في المعنيين اعني المجرد عن ذلك

الجزء بالنسبة الى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة الى القادر لانّ المطلق كما بيّن في
موضعه موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرّد عن القيد والمقيّد كيف ولو كان كذلك
كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك فانّ الخطاب الوارد بالصلوة قد خوطب به جميع
المكلّفين الموجودين او مط مع كونهم مختلفين في التمكّن من الماء وعدمه وفي الحضر
والسفر والصحّة والمرض وغير ذلك وكذا غير الصلوة من الواجبات ولا مولى الثاني استصحاب
وجوب الباقي اذا كان المكلّف مسبوقاً بالقدرة بناء على انّ المستصحب هو مطلق الوجوب
بمعنى لزوم الفعل من غير التفات الى كونه لنفسه او لغيره او الوجوب النفسي المتعلّق بالموضوع الاعمّ
من الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها بدعوى صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الاعمّ
الموجود في اللاحق ولو مسامحة لانّ اهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته
عليها انّ الصلوة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ولا يعلم بقاء وجوبها بعد
العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختلّ جريانه في كثير من الاستصحابات
مثل استصحاب كثرة الماء وقلّته فانّ الماء المعيّن الّذي اخذ بعضه او زيد عليه يقال انّه
كان كثيراً او قليلاً والاصل بقاء ما كان مع انّ هذا الماء الموجود لم يكن متيقّن الكثرة او القلّة
والا لم يعقل الشكّ فيه فليس الموضوع فيه الا الاعمّ من هذا الماء مسامحة في مدخليّة
الجزء الناقص او الزائد في المشار اليه ولذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا وشكّ في صيرورته
كذا من غير ملاحظة زيادته ونقيصته ويدلّ على المطلب ايضاً النبوي والعلويّان المرويّان
في غوالي اللئالي فعن النبي صه اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وعن علي عليه السّلام الميسور
لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه وضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسّك
بها بين الاصحاب في ابواب العبادات كما لا يخفى على المتتبّع نعم قد يناقش في دلالتها امّا الاولى
فلاحتمال كون من بمعنى الباء او بيانيّا وما مصدريّة زمانيّة وفيه انّ كون من بمعنى الباء مط و
بيانيّة في خصوصيّة المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام والعجب
معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور بما كان له اجزاء حتّى يصحّ الامر باتيان
ما استطيع منه ثمّ تقييده بصورة تعذّر اتيان جميعه ثمّ ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا
يجري فيه هذه القاعدة اتّفاقاً كما في كثير من المواضع اذ لا يخفى انّ التقييدين الاوّلين
يستفادان من قوله فأتوا منه الخ وظهوره حاكم عليهما نعم اخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس

به في مقابل ذلك المجاز البعيد والحاصل ان المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطرق في فهم الخطابات العرفية واما الثانية فلما قيل من ان معناها ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور ولا كلام في ذلك لان سقوط حكم شئ لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للاخر فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الاحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في اكرم العلماء وفيه اولا ان عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور اذا لم يسقط عند عدم تعسر شئ فلا يسقط بسبب تعسره وبعبارة اخرى ما وجب عند التمكن من شئ اخر فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام انما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشئ بالتمكن من ذلك الشئ الاخر محققا ثابتا من دليله كما في الامر بالكل او متوهما كما في الامر بما له عموم افرادي وثانيا ان ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في اثبات المطلب بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من ان اهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر بعضها ببقاء وجوبها وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدهم ما فهم في كون الوجوب الثابت سابقا غيريا وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسيا فلا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع فكما يصدق هذه الرواية لو شك بعد الامر باكرام العلماء بالاستغراق الافرادي في ثبوت حكم اكرام البعض الممكن الاكرام وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعذر اكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الامر بالمركب في وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر بعضه كما لا يخفى وبمثل ذلك يقال في دفع دعوى جريان ايراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بان يقال ان سقوط المقدمة لما كان لاجل سقوط ذيها عقلا فالحكم بعدم التلازم في الخبر لا بد ان يحمل على الافعال المستقلة في الوجوب لدفع توهم السقوط الناشي عن ايجابها بخطاب واحد واما الثالثة فلما قيل من ان جملة لا يترك خبرية لا تفيد الا الرجحان مع انه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها اما بحمل الجملة على مطلق المرجوحية او اخراج المندوبات ولا رجحان للتخصيص مع انه يمنع كون الجملة انشائية لامكان كونه اخبارا عن طريقة الناس وانهم لا يتركون الشئ بمجرد عدم ادراك بعضه مع احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادي لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعي ولا مشتركا معنويا بينه وبين الافرادي فلعله مشترك لفظي او حقيقة خاصة في الافرادي فيدل

على ان الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الافرادي اذا لم يمكن الاتيان به على وجه العموم
لا يترك موافقته فيما امكن من الافراد ويرد على الاول ظهور الجملة في الانشاء الالزامي كما
ثبت في محله مع انه اذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل في المسئلة
الفرعية واما ورود الامر بين تخصيص الموصول والتجوز في الجملة فمم لان المراد بالموصول
في نفسه ليس هو العموم قطعا لشموله للافعال المباحة بل المحرمة فكما يتعين حمله على الافعال
الراجحة بقرينة قوله لا يترك كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة
في الوجوب واما احتمال كونه اخبارا عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب واخراج اكثر
وقايعهم واما احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادي فلا وجه له لان المراد بالموصول
هو فعل المكلف وكله عبارة عن مجموعه نعم لو قام قرينة على ارادة المتعدد من الموصول
بان اريد ان الافعال التي لا يدرك كلها كاكرام زيد واكرام عمرو واكرام بكر لا يترك كلها
كان لما احتمله وجه لكن لفظ الكل ح ايضا مجموعي لا افرادي اذ لو حمل على الافرادي كان
المراد ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها ولا معنى له فما ارتكبه في احتمال العموم الافرادي
مما لا ينبغي له ثم ينفعه في شيء فثبت مما ذكرنا ان مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه
الروايات ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفه
العوام بل النسوان والاطفال ثم ان الرواية الاولى والثالثة وان كانتا ظاهرتين في
الواجبات لا انه يعلم جريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي مع كفاية الرواية الثانية
في ذلك واما الكلام في الشروط فنقول ان الاصل فيها ما مر في الاجزاء من كون دليل
الشرط اذا لم يكن فيه اطلاق عام لصورة التعذر وكان لدليل المشروط اطلاق فاللازم
الاقتصار في التقييد على صورة التمكن من الشرط واما القاعدة المستفادة من الروايات
المتقدمة فالظاهر عدم جريانها اما الاولى والثالثة فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح
واما الثانية فلاختصاصها كما عرفت سابقا بالميسور الذي كان له مقتض للثبوت حتى
ينفي كون المعسور سببا لسقوطه ومن المعلوم ان العمل الفاقد للشرط كالرقبة مثلا لم
يكن المقتضي للثبوت فيه موجودا حتى لا يسقط بتعسر الشرط وهو الايمان هذا ولكن الانصاف
جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة باتحادها المشروط الفاقد لها مع
الواجد لها الا ترى ان الصلوة المشروطة بالقبلة او الستر او الطهارة اذا لم يكن فيها هذه

الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط فاذا تعذر احد هذه صدق الميسور على الفاقد لها ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم نعم لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلي في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم يجر القاعدة المذكورة ومما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء السدر على ان ليس الموجود في الروايات الامر بالغسل بماء السدر على وجه التقييد وانما الموجود وليكن في الماء شيء من السدر وتوضيح ما فيه انه لا فرق بين العبارتين فانه ان جعلنا ماء السدر من القيد والمقيد كان قوله وليكن فيه شيء من السدر كذلك وان كان من اضافة الشيء الى بعض اجزائه كان الحكم فيهما واحدا ودعوى انه من المقيد لكن لما كان الامر الوارد بالمقيد مستقلا فيختص بحال التمكن ويسقط حال الضرورة ويبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة الى الفاقد مدفوعة بان الامر في هذا المقيد للارشاد وبيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر وليس مسوقا لبيان التكليف اذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المقدمي لان جعل السدر في الماء مقدمة للغسل بماء السدر والمفروض عدم تركبهما خارجا لا جزء خارجي له حتى يسقط عند التعذر وتقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذيها فلا معنى لاطلاق احدهما وتقييد الاخر كما لا يخفى على المتامل ويمكن ان يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء فقال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان معرفة حكم المسألة اعني المسح على المرارة من آية نفي الحرج متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بان يكون المنفي بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة ولا ينتفي بانتفائه اصل المسح المستفاد من آية الوضوء اذ لو كان سقوط المعسور وهي المباشرة موجبا لسقوط اصل المسح لم يمكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج لان نفي الحرج يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء رأسا فيحتاج وجوب المسح على المرارة الى دليل خارجي ثم ان الاول لو دار الامر بين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما اذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع اجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتي بالاجزاء تامة في غير المجلس وترك الشرط

فيما لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية

١٤٦

قوله قدس سره الأمر

الرابع لو دار الأمر بين كون

شيء شرطا أو مانعا أقول لا يخفى

عليك أن في دوران الأمر بين الشرطية والجزئية

كما في المثالين الأولين المذكورين في المتن سابقا

الجزئية والمانعية وجوها والمثالان الأخيران في الكتاب للدوران

فيما لو كان الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً

بإتيان جميع الأجزاء أو بعضها بغير شرط لأن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ويحتمل

التخيير الثاني لو جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم ففي تقديمه على الناقص وجهان من أن

مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن أن الناقص حال

الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود فيقدم على البدل كالتام ويدل عليه رواية عبد

الأعلى المتقدمة الأمر الثالث لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية فليس في المقام أصل كلي

يتعين به أحدهما فلا بد من ملاحظة كل حكم يترتب على أحدهما وأنه موافق للأصل أو مخالف له

الأمر الرابع لو دار الأمر بين كون شيء شرطا أو مانعا أو بين كونه جزءا وكونه زيادة مبطلة ففي التخيير

هنا لأنه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة

وفعلها مرة مع ذلك الشيء وأخرى بدونه وجهان مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل

بوجوبه وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين وكتدارك

الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة فقد يرجح الأول أما بناء على ما اخترناه من أصالة

البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كل

من الفعل والترك ليس إلا لزوم المخالفة القطعية وهي غير قادحة لأنها لا تتعلق بالعمل لأن

واحدا من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية

متيقنة كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة وبعبارة أخرى إذا أتى بالعبادة مع واحد

منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبرا لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة

من دون بيان فالأجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشأ للعقاب وأما هذا المردد بين الفعل والترك

فلا يصح استناد العقاب إليه لعدم العلم به وتركهما جميعا غير ممكن حتى يقال إن العقاب على تركهما

معا ثابت فلا وجه لنفيه عن كل منهما وأما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية

والجزئية فلأن وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشيء الواقعي المردد بين الفعل والترك وإيجابه

مع الجهل مستلزم لإلغاء شرطية الجزم بالنية واقتران الواجب الواقعي بنية الإطاعة بخصوصه

مع التمكن فيدور الأمر بين مراعاة ذلك الشرط المردد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية وبالجملة

فعدم وجوب الاحتياط فيما نحن فيه لمنع اعتبار ذلك الأمر المردد بين الفعل والترك في العبادة

واقعا في المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية

الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به هذا وقد يرجح الثاني

لو قلت البراءة في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر مطلقا حتى بالنسبة

إلى الكثرة الزمانية إن جاء لشيء الحكم بالتخيير والالتزام بأحد الاحتمالين

في مرحلة الظاهر مورد النسيان في أحد الحكمين احتمالين ضرر كان

الدوران بين الشرطية والمانعية أو الجزئية دوران

الأمر بين الوجوب والتحريم بالعبادة

لكن المسألة من حيث المرجوع

إلى البراءة أو الاحتياط

على المحقق

مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر أو من حيث الحكم بالتخيير والاحتياط

على المتن ثم تلك المسألة هو الأول إذ على القول بالبراءة في مسألة دوران

الأمر بين الأقل والأكثر فلأن كلا من الاحتمالين سبب لحكم العقل والنقل

فيه بعين كون الشك في كل منهما مورداً لدليل البراءة من غير تأثير لانضمام الآخر

إليه أصلا فإن غاية ما يحصل من الانضمام هو العلم الإجمالي باعتبار واحد من

الفعل والترك وهو غير مؤثر في وجوب الاحتياط من حيث عدم تمكن المكلف منه

فيه فلا يقاس بالعلم الإجمالي بالحرمة في المشتبهين فلا يمنع من الرجوع إلى

البراءة بعد عدم إمكان المخالفة القطعية العملية ولا يلزم منه المخالفة الالتزامية

أيضا فإن الالتزام بالبراءة في مرحلة الظاهر لا ينافي الالتزام بالواقع المجهول

وان قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية لان مرجع الشك هنا الى المتباينين لمنع جريان ادلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من الفعل والترك وما ذكر من ان ايجاب الامر الواقعي المردد بين الفعل والترك مستلزم لالغاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولا ضير فيه ولذا وجب تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع وتكرار الوضوء بالمائين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما والجمع بين الوضوء والتيمم اذا فقد احدهما مع ان ما ذكرنا في نفي كل من الشرطية والمانعية بالاصل انما ينفعهم لو كان كل من الفعل والترك توصليا على تقدير الاعتبار والا فيلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية كما لا يخفى والتحقيق انه لو قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع اذا لم تكن عملية فالاقوى التخيير هنا والا تعين الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر مما ذكرنا

المطلب الثالث في اشتباه الواجب بالحرام بان يعلم ان احد الفعلين واجب والآخر محرم واشتبه احدهما بالآخر واما لو علم ان واحدا من الفعل والترك واجب والآخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف والحكم فيما نحن فيه وجوب الاتيان باحدهما وترك الآخر مخيرا في ذلك لان الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين اولى من الموافقة القطعية في احدهما مع المخالفة القطعية في الآخر ومنشأ ذلك ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع والله اعلم

خاتمة فيما يعتبر في العمل بالاصل تارة الكلام في البرائة واخرى في الاحتياط اما الاحتياط فالظاهر انه لا يعتبر في العمل به امر زائد على تحقق موضوعه ويكفي في موضوعه احراز الواقع المشكوك فيه ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة اليه فان قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم ادلة رجحان الاحتياط وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال انما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه فان المشهور ان الاحتياط فيها غير متحقق الا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل وعدم عثوره على طريق منها لان نية الوجه حينئذ ساقطة قطعا فاذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه او في وجوب السورة واستحبابها فلا يصح الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية لانه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه والفعل بدونها غير مجد بناء على

في اشتباه الواجب بالحرام

فيما يعتبر في العمل بالاصل

في البرائة والاشتغال

اعتبار نية الوجه عند الشرط فلا يتحقق فيه المحصّل احراز الواقع فاذا تفحّص ان عثر على
دليل الوجوب والاستحباب اتى الفعل تارة بالوجوب او مستحبا وان لم يعثر عليه فلان يعمل بالاحتياط
لان المفروض سقوط نية الوجه لعدم تمكنه منها وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص
عن مذهب مجتهده نعم يجوز بعد الفحص ومن هنا قد اشتهر بين اصحابنا ان عبادة تارك طريقي
الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وان علم اجمالا بمطابقتها للواقع بل يجب اخذ احكام العبادات
عن اجتهاد او تقليد ثم ان محل المسئلة اعني بطلان عبادة تارك الطريقين يقع الكلام فيها
في مقامين لان العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد اما ان يكون حين العمل
بانيا على الاحتياط واحراز الواقع واما ان لا يكون كذلك فالمتعلق بما نحن فيه هو الاول واما الثاني
فسيجيء الكلام فيه في شروط البرائة فنقول ان الجاهل التارك للطريقين البانى على الاحتياط على
قسمين لان احرازه للواقع تارة لا يحتاج الى تكرار العمل كالاتيان بالسورة في صلوته احتياطا
وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية واخرى يحتاج الى التكرار كما في المتباينين
كالجاهل بوجوب القصر او الاتمام في مسيرة اربع فراسخ والجاهل بوجوب الظهر او الجمعة عليه
اما الاول فالاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل والكلام في ذلك قد
حررناه في الفقه في نية الوضوء نعم لو شك في اعتبارها ولم يقم دليل معتبر من شرع او عرف
حاكم بتحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل
حتى على المختار من اجراء البرائة في الشك في الشرطية لان هذا الشرط ليس على حد الشروط
الماخوذة في المامور به الواقعة في حيز الامر حتى اذا شك في تعلق الالزام به من الشارع حكم
العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعا عن المكلف بل هو على تقدير
اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المامور به وخروج المكلف عن العهدة ومن المعلوم ان
مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط واتيان المامور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة
وبالجملة فحكم الشك في تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك في ان
امر المولى يتعلق بنفس الفعل لا بشرط او بشرط كذا والمختار في الثاني البرائة والمتعين في الاول
الاحتياط لكن الانصاف ان الشك في تحقق الاطاعة بدون نية الوجه غير متحقق لقطع العرف
بتحققها وعدهم الاتي بالمامور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعا وان لم يعرفه تفصيلا
بل لا باس بالاتيان به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب من غير ان يقصد الوجه الواقعي

المعلوم للفعل اجمالا او تفصيلا ذلك في الفقه الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد
او التقليد بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الاصحاب ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين على
وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه او ندبه او لوجههما ونقل السيد الرضي قده اجماع اصحابنا
على بطلان صلوة من صلى صلوة لا يعلم احكامها وتقرير اخيه الاجل علم الهدى قده على ذلك في
مسئلة الجاهل بالقصر بل يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول
المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلا في المسئلة فضلا عن كونهما منشا للشك الملزم للاحتياط
كما ذكرنا واما الثاني وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى في النظر جواز
ترك الطريقين فيه الى الاحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نية الوجه لكن الانصاف عدم العلم
بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة
بان يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه ولذا يعد تكرار العبادة
لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به اجنبيا عن سيرة المتشرعة بل من اتى بصلوات غير
محصورة لاحراز شروط صلوة واحدة بان صلى في موضع تردد فيه القبلة بين اربع جهات
في خمسة اثواب احدها طاهر ساجدا على خمسة اشياء احدها ما يصح السجود عليه مائة صلوة
مع التمكن من صلوة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثة يعد في الشرع والعرف
لاعبا بامر المولى والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلوتين لا يرجع الى محصل نعم لو كان ممن
لا يتمكن من العلم التفصيلي فلقد بالغ الحلي قده حتى اسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا
ولم يجوز التكرار المحرز له فاوجب الصلوة عاريا على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوز تكرار
الصلوة فيهما مع ورود النص به لكن من طريق الاحاد مستندا في ذلك الى وجوب مقارنة الفعل
الواجب لوجهه وكما لا يجوز الدخول في العمل بانيا على احراز الواقع بالتكرار كذا لا يجوز بانيا على
الفحص بعد الفراغ فان طابق الواقع والا اعاده ولو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب
تردده في الصحة ووجوب الاتمام وفي البطلان ووجوب الاستيناف ففي جواز الاتمام بانيا على
الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما
ذكرنا ولذا لم يجوز هذا من اول الامر وبعبارة اخرى الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء
ومن ان المضي في العمل ولو مترددا بانيا على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظة على عدم ابطال
العمل المحتمل حرمته واقعا على تقدير صحته ليس بادون من الاطاعة التفصيلية ولا

بين القصوريين فضلا عن الاقوى جواز الاكتفاء بالاحتياط مطلقا وان كان
الاولى ترك الاحتياط في جميع موارد امكان احراز الواقع تفصيلا ولو بالطريق
الشرعي ولو كان من الظن المطلق خروجا عن القول به وجوه جاء عن الخلاف
في المسئلة من غير فرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية نعم لو احتاط مخالفا
وصلا يناف العدب الطريق كان محمودا اشكر اسمه على ما
اسمعناك في الجزء الاول من التعليقة لمولانا
الحاج ميرزا محمد حسن الاشتياني
مد ظله العالي

بإباء العرف والسيرة المستمرة عنه وبالجملة فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل مترددا من السيرة العرفية والشرعية غير جار في المقام ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلوة لعموم البلوى كأحكام الخلل الشائع وقوعها وابتلاء المكلف بها فلا يجوز لتارك معرفتها اذا حصل له التردد في الاثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لان التردد حصل من سوء اختياره فهو في مقام الاطاعة كالداخل في العمل مترددا وبين كونه مما لا يتفق الا نادرا ولاجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالبا فيجوز هنا المضي في العمل على الوجه المذكور هذا بعض الكلام في الاحتياط واما البراءة فان كان الشك الموجب للرجوع اليها من جهة الشبهة في الموضوع فقد تقدم انها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها وان كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعي فالتحقيق انه ليس لها الا شرط واحد وهو الفحص عن الادلة الشرعية والكلام يقع تارة في اصل الفحص واخرى في مقداره اما وجوب اصل الفحص وحاصله عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على عدم جواز العمل باصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الادلة الثاني الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتي النفر للتفقه وسؤال اهل الذكر والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقه والذم على ترك السؤال الثالث ما دل على مؤاخذة الجهال والذم بفعل المعاصي المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب مثل قوله صلى الله عليه وآله فيمن غسل مجدورا اصابته جنابة فكز فمات قتلوه قتلهم الله الا سألوا الا يمموه وقوله صلى الله عليه وآله لمن اطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان اسوء حالك لو مت على هذه الحالة ثم امره بالتوبة وغسلها وما ورد في تفسير قوله تعالى فلله الحجة البالغة من انه يقال للعبد يوم القيمة هل علمت فان قال نعم قيل فهلا عملت وان قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى الذين توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم نزلت فيمن اعتزل عن امير المؤمنين ع ولم يقاتل معه قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض اي لم نعلم من الحق فقال الله تعالى الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها اي دين الله وكتابه واسعا فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق الرابع ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام الذي نظيره في العرفيات ما اذا ورد من يدعي الرسالة من المولى

في عدم معذورية الجاهل المقصر

بالمدعي كي لا يخفى انا نقول المعلوم بالاجمال وجود الواجبات والمحرمات فيما بايدينا من الادلة بحيث نعلم بالوقوف عليها بعد الفحص عنها فيها لا وجود لها في الواقع كيف اتفق لان العلم به انحصر من ملاحظة الادلة فلا يجوز الرجوع الى البراءة قبل الفحص عن الحكم الالزامي في مظانها من الادلة لاحتمال الاطلاع عليه بعد الفحص فلا مانع من الرجوع اليها كما هو واضح لا يقال بعد تخصيص المعلوم

وفي بطومار يدعي ان الناظر فيه يطلع على صدق دعواه او كذبها فتم والدال على نفي البراءة في الشبهة الحكمية معارض بما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسئل عن الواقعة كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة وما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين ادلة البراءة بحملها على صورة التمكن من ازالة الشبهة الخامس حصول العلم الاجمالي لكل احد قبل الاخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ومعه لا يصح التمسك باصل البراءة لما تقدم من ان مجراه الشك في اصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف فان قلت اذا علم المكلف تفصيلا بعدة امور من الواجبات والمحرمات التي يحتمل انحصار التكاليف فيها كان الشك بالنسبة الى مجهولاتها شكا في اصل التكليف وبتقرير آخر كان استعلام جملة من الواجبات والمحرمات تفصيلا موجبا لكون الشك في الباقي شكا في اصل التكليف فلا مقتضى لوجوب الفحص وعدم الرجوع الى البراءة والا لم يجز الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص اذ الشك في المكلف به لا يرجع فيه الى البراءة ولو بذل الجهد في الفحص وطلب الحكم الواقعي قلت المعلوم اجمالا وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقدر على الوصول الى مداركها واذا تفحص وعجز عن الوصول الى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم اجمالا بوجود التكاليف فيها فيرجع فيها الى البراءة ولكن هذا لا يخلو عن نظر لان العلم الاجمالي انما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مدرك التكليف وعجزه عن ذلك فدعوى اختصاص اطراف العلم الاجمالي بالوقائع المتمكن من الوصول الى مداركها مجازفة مع ان هذا الدليل انما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف التي يحتمل انحصار المعلوم اجمالا فيها فتدبر وراجع ما ذكرنا في رد الاستدلال بالعلم الاجمالي على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بالعلم الاجمالي وكيف كان فالاولى ما ذكر في الوجه الرابع من ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالا ومناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر الا ترى انهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة وعدم معذوريته في تركه مستندين في ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل لا الى انه شاك في المكلف به هذا كله مع ان في الوجه الاول وهو الاجماع القطعي كفاية ثم ان في حكم اصل البراءة كل اصل عملي خالف الاحتياط

بقي الكلام في حكم الاخذ بالبرائة مع ترك الفحص والكلام فيه اما في استحقاق العقاب واما في صحة العمل الذي يؤخذ فيه بالبرائة اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة الواقع لو اتفقت فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب ولو اتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم اما الاول فلعدم المقتضي للمؤاخذة عدا ما يتخيل من ظهور ادلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي وهو مدفوع بان المستفاد من ادلته بعد التامل انما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع كما لا يخفى او ما يتخيل من قبح التجري بناء على ان الاقدام على ما لا يؤمن من كونه مضرة كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك كما صرح به جماعة منهم الشيخ في العدة وابو المكارم في الغنية لكنا قد اسلفنا الكلام في صغرى وكبرى هذا الدليل واما الثاني فلوجود المقتضي وهو الخطاب الواقعي الدال على وجوب شيء او تحريمه ولا مانع منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف به وهو غير قابل للمنع عقلا ولا شرعا اما العقل فلا يقبح مؤاخذة الجاهل التارك للواجب اذا علم ان بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي وكان قادرا على ازالة الجهل عن نفسه واما النقل فقد تقدم عدم دلالته على ذلك وان الظاهر منها ولو بعد ملاحظة ما تقدم من ادلة الاحتياط الاختصاص بالعاجز مضافا الى ما تقدم في بعض الاخبار المتقدمة في الوجه الثالث المؤيدة بغيرها مثل رواية تيمم عمار المتضمنة لتوبيخ النبي صلى الله عليه وآله اياه بقوله افلا صنعت هكذا وقد يستدل ايضا بالاجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع انهم جاهلون بها وفيه ان معقد الاجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع كالاصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف وهذا لا ينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعا لشيخه المحقق الاردبيلي حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم لقبح تكليف الغافل وفهم منه بعض المدققين انه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة ويمكن توجيه كلامه بارادة استحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة فان من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب الى احتمال كونه حراما قبح توجيه النهي اليه في هذا الزمان لغفلته وانما يعاقب على النهي الموجه اليه قبل ذلك حين التفت الى ان في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها الا بعد معرفتها فاذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث افضائه الى مخالفة تلك التكاليف ففي زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع التكليف حين

ترك المقدمة وهي المعرفة ونظيره من ترك قطع المسافة في اخر ازمنة الامكان حيث انه يستحق
الامكان حيث انه يستحق ان يعاقب عليه لافضائه الى ترك افعال الحج في ايامها ولا يتوقف
استحقاق عقابه على حضور ايام الحج وافعاله وح فان اراد المشهور توجه النهي الى الغافل حين
غفلته فلا ريب في قبحه وان ارادوا استحقاق العقاب على المخالفة وان لم يتوجه
اليه نهي وقت المخالفة فان ارادوا ان الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها
لعدم تحقق معصية فقبلها ففيه انه وجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل
الوقوع لاجل ترك المقدمة مضافا الى شهادة العقلاء قطعا بحسن مؤاخذة من يرمي سهما لا
يصيب زيدا ولا يقتله الا بعد مدة مديدة بمجرد الرمي وان ارادوا استحقاق العقاب في زمان ترك
المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة فهو حسن لا محيص عنه هذا ولكن بعض كلماتهم ظاهر
في الوجه الاول وهو توجه النهي الى الجاهل حين عدم التفاته فانهم يحكمون بفساد الصلوة في
المغصوب جاهلا بالحكم لان الجاهل كالعامد وان التحريم لا يتوقف على العلم به ولو لا توجه النهي
اليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلوة بل كان كناسي الغصبية والاعتذار عن ذلك بانه يكفي في
البطلان اجتماع الصلوة المامور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن
منهيا عنه بالفعل مدفوع مضافا الى عدم صحته في نفسه بانهم صرحوا بصحة صلوة من توسط
ارضا مغصوبة في حال الخروج عنها لعدم النهي عنه وان كان اثما بالخروج الا ان يفرق بين المتوسط
للارض المغصوبة وبين الغافل بتحقق المبغوضية في الغافل وامكان تعلق الكراهة الواقعية
بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة اليه لبقاء الاختيار فيه وعدم
ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط فانه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية
بالخروج كالطلب الفعلي لتركه لعدم التمكن من ترك الغصب فيما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر
الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب ان فرض فيه الحرمة
الواقعية نعم يبقى الاشكال في ناسي الحكم خصوصا المقصر وللتامل في حكم عبادته مجال بل تامل
بعضهم في ناسي الموضوع لعدم ترخيص الشارع من جهة الغفلة فافهم ومما يؤيد ارادة المشهور
(يمكن ان يقال ان التكاليف)
للوجه الاول دون الاخير انه يلزم ح عدم العقاب في التكاليف الموقتة التي لا تتنجز على المكلف
الا بعد دخول اوقاتها فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج والمفروض
ان لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأسا اما حين الالتفات الى الامتثال

الاو ... الحكم ... القول بامتناع الاجتماع وتقديم
النهي ... الفساد ... في محله
واما ... الموضوع فقد اتفقوا
على القول بصحة عبادته ... واما ...
الموضوع فالمشهور على صحة صلوته ... فيه
العلامة ... وبعض من تاخر عنه واما ... الحكم فالذي
يظهر منهم ... في الحكم بالصحة والفساد بين القاصر والمقصر
سواء كان جاهلا بسيطا او مركبا وان كان في كلام بعضهم اطلاق القول

قوله والاعتذار عن ذلك ... ولهذا ... وصحته ... الصلوة في المغصوب

عصيانا ... وعقاب
... بسبب ...
استتبع للعقاب عليه ...
... القرب ... وجه للعبادة ...
فلم تصح صلوة من توسط في ضيق الوقت خارجا ... ان يكون
... ان الخروج عندهم ليس ... الغاصب وان اثم باستدامة الكون
... من ... المنتهي ...
في ... ثم حيث حكم بان الخروج ايضا
تصرف في المغصوب فيكون
معصية فلا
تصح الصلوة ولو في ضيق الوقت ففي الاول ان هذا القول عندنا باطل ...

تكليف الحج فلعدم التكليف لفقد الاستطاعة واما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات
وحصول الغفلة وكذلك الصلوة والصيام بالنسبة الى اوقاتها ومن هنا قد يلتجى الى ما لا ياباه
كلام صاحب المدارك ومن تبعه من ان العلم واجب نفسى والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث
افضائه الى المعصية اعنى ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلا وما دل بظاهره من
الادلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة فى وجوبه
وان الحكمة فى ايجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلا للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته
منفعة التكليف بها ولا يناله مضرة اهماله عنها فانه قد يكون الحكمة فى وجوب الشىء لنفسه
صيرورة المكلف قابلا للخطاب بل الحكمة الظاهرة فى الارشاد وتبليغ الانبياء والحجج ليس الا صيرورة
الناس عالمين قابلين للتكاليف لكن الانصاف ظهور ادلة وجوب العلم فى كونه واجبا غيريا
مضافا الى ما عرفت من الاخبار فى الوجه الثالث الظاهرة فى المؤاخذة على نفس المخالفة ويمكن ان
يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجب مقدمة وان كانت مشروطة بشروط
مفقودة حين الالتفات الى ما يعلمه اجمالا من الواجبات المطلقة والمشروطة لاستقرار بناء العقلاء
فى مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق فى المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة
والمشروطة فتأمل هذا خلاصة الكلام بالنسبة الى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق
البرائة واما الكلام فى الحكم الوضعى وهى صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع الكلام فيه
تارة فى المعاملات واخرى فى العبادات اما المعاملات فالمشهور فيها ان العبرة فيها بمطابقة الواقع
ومخالفته سواء وقعت عن احد الطريقين اعنى الاجتهاد والتقليد ام لا عنهما فاتفقت المطابقة
للواقع لانها من قبيل الاسباب لامور شرعية فالعلم والجهل لا مدخل له فى تاثيرها وترتب المسببات
عليها فمن عقد على امرأة عقدا لا يعرف تاثيره فى حلية الوطى فانكشف بعد ذلك صحته كفى
فى صحته من حين وقوعه وكذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع وكذا
من ذبح ذبيحة بفرى ودجيه فانكشف كونه صحيحا او فاسدا ولو رتب عليه اثرا قبل الانكشاف
فحكمه فى العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما اذا وطئها فان العقاب عليه مراعى
واما حكمه الوضعى كما لو باع لحم تلك الذبيحة فكما ذكرنا هنا من مراعاته حتى ينكشف الحال ولا
اشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة ادلة سببية تلك المعاملات ولا خلاف ظاهرا فى ذلك ايضا
الا من بعض مشايخنا المعاصرين حيث اطال الكلام هنا فى تفصيل ذكره بعد مقدمة

هى ان العقود والايقاعات بل كلما جعله الشارع سببا لها حقايق واقعية هى ما قرره الشارع

او لا وحقايق ظاهرية هى ما يظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع وهى قد تطابق الواقعية وقد

تخالفها وكلما لم يكن لنا سبيل فى المسائل الاجتهادية الى الواقعية فالسبب والشرط والمانع

فى حقنا هى الحقايق الظاهرية ومن البين ثبوت الاثار التى تعقد عليها كما الاجماع بل الضرورة

ان ترتب الاثار على الحقايق الظاهرية يختلف بالنسبة الى الاشخاص فان ملاقاة الماء القليل

للنجاسة سبب للتنجس عند واحد دون غيره وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد

الفارسى للتمليك والتزويج وحاصل ما ذكره من التفصيل ان غير المجتهد والمقلد

على ثلثة اقسام لانه اما غافل عن احتمال كون ما اتى به من المعاملة مخالفا للواقع واما ان

يكون غير غافل بل يترك التقليد مسامحة فالاول فى حكم المجتهد او المقلد لانه يتعبد باعتقاده

كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ما دام غافلا فاذا تنبه فان وافق اعتقاده قول

من يقلده فهو والا كان كالمجتهد المتبدل رايه وقد مر حكمه فى باب رجوع المجتهد واما الثانى

وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما اوقعه من المعاملة للواقع فاما ان يكون ما صدر عنه

موافقا او مخالفا للحكم القطعى الصادر من الشارع واما ان لا يكون كذلك بل كان حكم المعاملة

ثابتا بالظنون الاجتهادية فالاول يترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب عليه مع المخالفة

اذ المفروض انه ثبت من الشارع قطعا ان المعاملة الفلانية سبب لكذا وليس معتقد الخلاف

حتى يتعبد بخلافه ولا دليل على التقييد فى مثله بعلم واعتقاد ولا يقدح كونه محتملا للخلاف

او ظانا به لانه ماموربالفحص والسؤال كما ان من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه

الخمروان لم يسئل لانه مامور بالسؤال واما الثانى فالحق عدم ترتب الاثر فى حقه ما دام

باقيا على عدم التقليد بل وجود المعاملة كعدمها سواء طابقت احد الاقوال ام لا اذ

المفروض عدم القطع بالوضع الواقعى من الشارع بل هو مظنون المجتهد فترتب الاثر انما

هو فى حقه ثم ان قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد فلا اشكال فيه وان

قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل ايضا من فى نقض الفتوى بالمعنى الثالث فنقول ان

كان المعاملة مختصة بمعين او بمعينين كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة وامثالها يترتب

عليه الاثر فاذا اغتسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد او ذبح فى الذبيحة بقطع الحلقوم

مثلا كان ثم قلد من يقول بكفايته الاول فى الطهارة والثانى فى التذكية ترتب الاثر

على فعله السابق اذا المغسول يصير طاهرا بالنسبة الى كل من يرى ذلك وكذا المذبوح
حلالا بالنسبة الى كل من يرى ذلك ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل والذبح واما ما
يختص اثره بمعين او معينين كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها
فالمترتب عليه الاثر اذا ثار هذه الامور لا بد من ان يتعلق بالمعين اذ لا معنى لسببية عقد
صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه
وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الاثر كما نقدم واما بعده وان
دخل في مقلد يدلكن لا يفيد لترتب الاثر في حقه اذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد
متصلا لصدوره للاثر ولم يصر هذا سببا كك واما السببية المنفصلة فلا دليل عليها
اذ ليس هو مظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في التقليد كاجازة المالك والاصل
في المعاملات الفساد مع ان عدم ترتب الاثر كان ثابتا قبل التقليد فيستصحب انتهى كلامه
ملخصا والمهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمة من ان كل ما جعله الشارع من الاسباب لها حقائق
واقعية وحقائق ظاهرية فنقول بعد الاغماض عما هو التحقيق عندنا تبعا للمحققين من
ان الاسباب الشرعية راجعة الى التكاليف الشرعية ان الاحكام الوضعية على القول بتاصلها
هي الامور الواقعية المجعولة للشارع نظير الامور الخارجية الغير المجعولة كحيوة زيد وموت
عمرو ولكن الطريق الى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم وقد يكون هو الظن الاجتهادي
او التقليد وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الاثر وقد يحصل مقارنا وقد يحصل
بعده ولا فرق بينها في انه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الاثر على ذي الاثر من حين حصوله
اذا عرفت ذلك فنقول اذا كان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجية فكل من حصل
له الى سببية هذا العقد طريق عقلي اعني العلم او جعلي بالظن الاجتهادي او التقليد يترتب
في حقه احكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما فان احكام زوجية هند
لزيد ليست مختصة بهما فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجية كاحكام المصاهرة
وتوريثهما منه والانفاق عليهما من ماله وحرمة العقد عليهما حال حيوته ولا فرق بين حصول
هذا الطريق حال العقد او قبله او بعده ثم انه اذا اعتقد السببية وهو في الواقع غير سبب
فلا يترتب عليه شئ في الواقع نعم لا يكون مكلفا بالواقع ما دام معتقدا فاذا زال الاعتقاد
رجع الامر الى الواقع وعمل على مقتضاه وبالجملة فحال الاسباب الشرعية حال الامور الخارجية

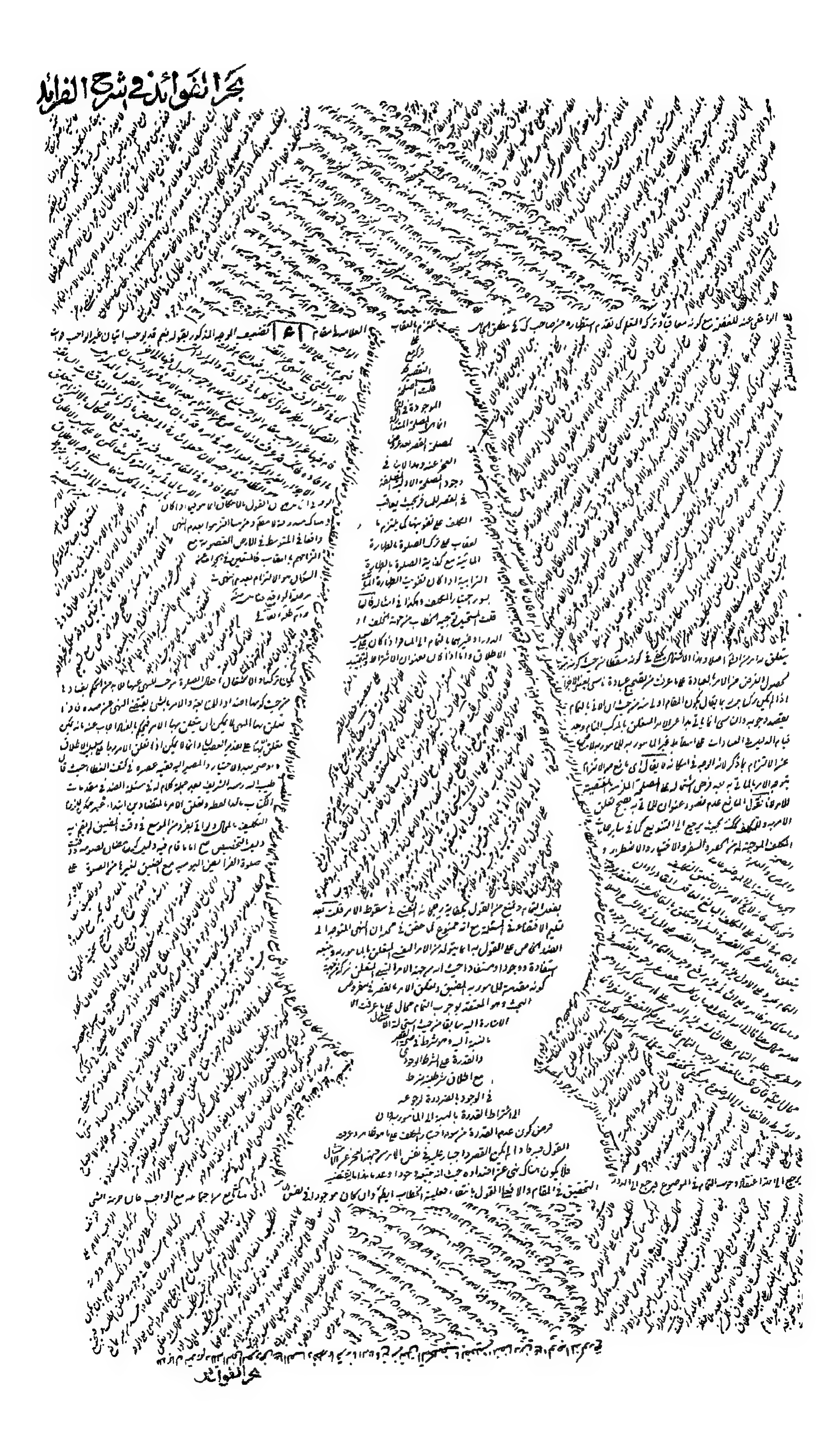
كحيوة زيد وموت عمرو فكما انه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته وبين قيام
الطريق الشرعي في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد
لاثره بعد صدوره وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور فان مؤدى الظن الاجتهادي الذي
يكون حجة له وحكما ظاهريا في حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقة
الزوجية بين زيد وهند والمفروض ان دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا الى
الواقع فاي فرق بين صدور العقد ظانا بكونه سببا وبين الظن به بعد صدوره واذا تأملت
فيما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلام المتقدم فلا نطيل بتفصيلها ومحصل ما ذكرنا ان الفعل
الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي والوضعي فان لحقه العلم او الظن الاجتهادي
او التقليد كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا او جعليا عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى
ما انكشف بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد ان الفعل الصادر من المجتهد او المقلد
ايضا باق على حكمه الواقعي فاذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفا عن حاله حين الصدور
فيعمل بمقتضى ما انكشف خلافا لجماعة حيث تخيلوا ان الفعل الصادر عن الاجتهاد او التقليد
اذا كان مبنيا على الدوام واستمرار الآثار كالزوجية والملكية لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق
وتمام الكلام في محله وربما يتوهم الفساد في معاملة الجاهل من حيث ان الشاك في ترتب الاثر على
ما يوقعه فلا يتأتى منه قصد الانشاء في العقود والايقاعات وفيه ان قصد الانشاء انما
يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح وهذا
يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشك فيه الا ترى ان الناس يقصدون التمليك
في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق في صحة معاملة
الجاهل من حين انكشافها مع انكشافها بعد العقد بين شكه في الصحة حين صدورها و
بين قطعه بفسادها فهم هذا كله حال المعاملات واما العبادات فملخص الكلام فيها انه اذا
اوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة كان صلى بدون السورة فان كان حين العمل
متزلزلا في صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال فلا اشكال في الفساد وان انكشف
الصحة بعد ذلك بلا خلاف في ذلك ظاهرا لعدم تحقق نية القربة لان الشاك في كون المأتي
به موافقا للمأمور به كيف يتقرب به وما يترائى من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الامر به على
تقدير صدوره كبعض الصلوات والاغسال التي لم يرد بها نص معتبر واعادة بعض العبادات

الصحيح ظاهر من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه لان الامر على تقدير وجوده هناك لا
يمكن قصد امتثاله الا بهذا النحو فهو اقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف ما نحن فيه حيث
يقطع بوجود امر من الشارع فان امتثاله لا يكون الا باتيان ما يعلم مطابقته له واتيان ما يحتمله
لاحتمال مطابقته لا يعد اطاعة عرفا وبالجملة فقصد التقرب شرط في صحة العبادة اجماعا
نصا وفتوى وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقربا واما قصد التقرب في الموارد المذكورة
من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم والجزم فيه غير معتبر اجماعا اذ لولاه لم يتحقق احتياط
في كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها اجماعا وكيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءة
مع الشك حين العمل لا يصح عبادته وان انكشف مطابقته للواقع اما لو غفل عن ذلك او
سكن فيه الى قول من يسكن اليه من ابويه وامثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن
محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة اذ مجرى البراءة
في الشاك دون الغافل ومعتقد الخلاف وعلى اي حال فلا اشكال في صحته اذا انكشف مطابقته
للواقع اذ لا يعتبر في العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله والعلم
بمطابقته للواقع او الظن بها من طريق معتبر شرعي غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل
فان ادلة وجوب رجوع المجتهد الى الادلة ورجوع المقلد الى المجتهد انما هي لبيان الطرق
الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع لا لبيان اشتراط كون الواقع ماخوذا
من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها ثم ان مرادنا بمطابقة العمل للواقع العلم
بها او الطريق الذي يرجع اليه المجتهد او المقلد وتوهم ان ظن المجتهد او فتواه لا يؤثر في
الواقعة السابقة غلط لان مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للاعمال الماضية و
واما ترتيب الاثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة
كالعلم في ان اثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة وبعد العمل عدم وجوب اعادة
الصلاة الواقعة من غير سورة كما تقدم نظير ذلك في المعاملات ولنختم الكلام في الجاهل
العامل قبل الفحص بامور الاول العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي
يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته وهو الواقع الاولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة
فاذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراما في الواقع وفرض وجود خبر معتبر
يعثر عليه بعد الفحص على الحلية فيعاقب ولو عكس الامر لم يعاقب والعبرة بالطريق الشرعي

في الجاهل العامل قبل الفحص

المحشور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون الاصل و يكفي مخالفة احدهما فيعاقب
في الصورتين ام يكفي في علة المؤاخذة موافقة احدهما فلا عقاب في الصورتين وجوه من ان
التكليف الاولى انما هو بالواقع وليس التكليف بالطرق الظاهرية الا على من عثر عليها
و من ان الواقع اذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول اليه وكان هنا طريق مجعول مؤد
بدلا عنه فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه فكيف يعاقب الله تعالى على
شرب العصير من يعلم انه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمته و من ان كلا من الواقع و مؤدى الطريق
تكليف واقعي اما اذا كان التكليف ثابتا في الواقع فلانه كان قادرا على موافقة الواقع بالاحتياط
و على اسقاطه عن نفسه بالرجوع الى الطريق الشرعي المفروض دلالته على نفي التكليف فاذا
لم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته واما اذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعي
فلانه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به فان ادلة وجوب الرجوع الى خبر الثقات
او فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة و من عدم التكليف بالواقع لعدم
القدرة و بالطريق الشرعي لكونه ثابتا في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري فالمكلف
به فعلا المؤاخذة على مخالفته هو الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق فاذا
لم يكن وجوب و تحريم فلا مؤاخذة نعم لو اطلع على ما يدل ظاهرا على الوجوب او التحريم الواقعي
مع كونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافقة لازمة من باب الانقياد و تركها تجر واذا لم يطلع
على ذلك لتركه الفحص فلا تجري ايضا واما اذا كان الوجوب واقعيا وكان الطريق الظاهري نافيا
فلان المفروض عدم التمكن من الوصول الى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول اليه
ناف للتكليف والاقوى هو الاول ويظهر وجهه بالتامل في الوجوه الاربعة وحاصله ان التكليف
الثابت في الواقع وان فرض تعذر الوصول اليه تفصيلا الا انه لا مانع من العقاب بعد كون
المكلف محتملا له قادرا عليه غير مطلع على طريق شرعي ينفيه ولا واجدا لدليل يؤمن من
العقاب عليه مع بقاء تردده وهو العقل والنقل الدالان على برائة الذمة بعد الفحص والعجز
عن الوصول وان احتمل التكليف وتردد فيه واما اذا لم يكن التكليف ثابتا في الواقع فلا مقتضي
للعقاب من حيث الخطابات الواقعية ولو فرض هنا طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر
عليه المكلف لم يعاقب عليه لان مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في
مقابل الواقع وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقا اليه فاذا اخطأ لم يترتب عليه شيء ولذا

لو اتى بعبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الامر ووجب اعادتها نعم
اذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته لان المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فيكون معصية
ظاهرية من حيث فرض كون دليله طريقا شرعيا الى الواقع فهو في الحقيقة نوع من التجري
وهذا المعنى مفقود فيما نحن فيه لعدم الاطلاع على هذا الطريق فوجوب رجوع الناس الى المفتي
لاجل احراز الواجبات فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع وان لم يصادف الواقع لم
يكن الرجوع اليه في هذه الواقعة واجبا في الواقع ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا مشروطة
بعدم انكشاف الخلاف لا استحقاق العقاب على الترك فانه يثبت واقعا من باب التجري ومن
هنا يظهر انه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التكليف نعم لو قلنا بان
مؤديات الطرق الشرعية احكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف الى مؤديات
تلك الطرق وكان اوجه الاحتمالات الثاني منها الثاني قد عرفت ان الجاهل العامل بما
يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب ولا من جهة
سائر الآثار بمعنى ان شيئا من آثار الشيء المجهول عقابا او غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء
في حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لاجل جهله وقد استثنى الاصحاب من ذلك القصر والاتمام
والجهر والاخفات فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين وظاهر كلامهم ارادتهم العذر
من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانيا دون المؤاخذة وهو الذي
يقتضيه دليل المعذورية في الموضعين فحينئذ يقع الاشكال في انه اذا لم يكن معذورا من حيث
الحكم التكليفي كسائر الاحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر
بالنسبة الى المسافر باقيا فما يأتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطا ان لم يكن مأمورا به فكيف
يسقط الواجب وان كان مأمورا به فكيف يجتمع الامر به مع فرض وجود الامر بالقصر ودفع هذا
الاشكال اما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعي المتروك واما بمنع تعلقه بالمأتي به واما بمنع
التنافي بينهما فالاول اما بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم وكذا الجهر والاخفات
واما بمنع تعذر رب فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه
ويحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعي وهذا الجاهل وان لم يتوجه اليه خطاب مشتمل
على حكم ظاهري كما في الجاهل بالموضوع الا انه مستغن عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء
عليه في الواقع واما من جهة العقول بعدم التكليف للغافل بالواقع وكونه مؤاخذا على ترك


بحر الفوائد في شرح الفرائد
بحر الفوائد

انه وكان الوقت المقرر للصلوة اليومية عند تضيقه وتفطن المكلف به ٢ ١٤ ... الاشكال بالالتزام بالوجه الثاني وهو كشف الدليل القائم على الاجزاء ... الكلية في ضمنها فيتحقق امتثال الامر بالطبيعة بايجادها في ضمن اي خصوصية

في زمان واحد على الوجه الترتيبي الذي زعموه قد يكون بالضدين سواء كانا ... الكلام بعد البناء على الصحة في محل البحث اصلاح على الفضلاء في محله ظاهر منا ... ان حاشية متعلق ات تصحيح مقابل قوله قدره واما اجزاء

تحقق عصيان الامر المطلق بالتاريخ بارتفاع موضوعه كما اذا فوت الصلوة ... دلالته عليه باحدى الدلالات اللفظية كما ربما يتوهم بل في جه شمع ... فيما كان هناك طريق الى تحصيل العلم بالواقع على خلاف الاصل

اذا عزم على معصية الامر بالقصر بل ... اجابه ايضا اجا بما عرفت ... الواحد ممكنا كيف يتعلق امر الشارع به ولو كان الامر به واحدا كثيرا ... ابقاؤه الى عدم ... الى الاطلاق كما في رواية مسعدة بن صدقة

دالة عليه وذكرت ان الترتب على الوجه المذكور لا قادح فيه اصلا فلست تحقق معصيته ... كالتمنع التخيير الشرعي بنوع تخيير تعلق الخطاب بشيء في مطلق الحكم الا ... الواقعية النفس الامرية ... لا يمكن دلالته على وجوب الفحص في حال الشكوك

التعلم فلا يجب عليه الفحص لغفلته عنه نعم يعاقب على ترك ازالة الغفلة كما تقدم استظهاره
من صاحب المدارك ومن تبعه واما من جهة تسليم تكليفه بالواقع الا ان الخطاب بالواقع ينقطع عند
الغفلة لقبح خطاب العاجز وان كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك
القصر لكنه ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الامر بالاتمام لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور
حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل ولذا يبطلون
صلاة الجاهل بحرمة الغصب اذ لولا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان والثاني منع تعلق
الامر بالمأتي به والتزام ان غير الواجب مسقط عن الواجب فان قيام ما اعتقد وجوبه مقام
الواجب الواقعي غير ممتنع نعم قد يوجب اتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم بناء على دلالة الامر
بالشيء على النهي عن الضد كما في آخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر ويرد هذا
الوجه ان الظاهر من الادلة كون المأتي به مأموراً به في حقه مثل قوله عليه السلام في الجهر والاخفات تمت صلاته
ونحو ذلك وفي الموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم الوجوب البدل بل الظاهر في
تلك الموارد سقوط الامر الواقعي وثبوت الامر بالبدل فتأمل الثالث ما ذكره كاشف الغطاء
رحمه الله من ان التكليف بالاتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والاتمام
على تقدير معصيته في التكليف بالقصر وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل
غير الاهم من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الامتثال بالاهم ويرده انا لا نعقل الترتب
في المقامين وانما يعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الاول كمن عصى
بترك الصلاة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترابية الثالث ان وجوب الفحص
انما هو في اجراء الاصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص او اجمال بعض الفاظه
او تعارض النصوص اما اجراء الاصل في الشبهة الموضوعية فان كانت الشبهة في التحريم
فلا اشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص ويدل عليه اطلاق الاخبار مثل قوله عليه السلام
كل شيء لك حلال حتى تعلم وقوله حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة وقوله حتى
يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها وان كانت
الشبهة وجوبية فمقتضى ادلة البراءة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص
ايضاً وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده اكرم العلماء او
المؤمنين فانه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثال الا انه قد يتراءى ان بناء العقلاء في

بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما اذا امر المولى باحضار علماء البلد او اطبائها او اضافتهم او اعطاء كل واحد منهم دينارا فانه قد يدعى ان بناءهم على الفحص عن اولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم في البلد قال في المعالم في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال باية التثبت في خبر الفاسق ان وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى وايد ذلك المحقق القمي قده في القوانين بان الواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ح ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه واما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسئلة فقد افتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين وغيرهم بانه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصابا وشك في مقداره وجب التصفية ليحصل العلم بالمقدار او الاحتياط باخراج ما يتيقن معه البراءة نعم استشكل في التحرير في وجوب ذلك وصرح غير واحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بانه لا يجب التصفية والفرق بين المسئلتين مفقود الا ما ربما يتوهم من ان العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به وفيه ان العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا الا ترى انه لو علم بالدين وشك في قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص مع انه لو كان هذا المقدار يمنع من اجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده اذ العلم الاجمالي لا يجوز معه الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص وقال في التحرير في باب نصاب الغلات ولو شك في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب انتهى وظاهره جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم وبالجملة فما ذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض افراد الاشتباه

قوله قدّه ذكر الفاضل التوني لاصل البراءة شروطا اه
اقول لا يخفى عليك ان المنقول في الكتاب وسائر كتب الاصحاب رضوان الله عليهم من كلام الفاضل التوني قده ليس منقولا بلفظه بتمامه بل هو الملخص عنه

او البدن او غيرهما الذي لا يقتضي الحكم بتنجسهما من حيث ترتب
الحكم الشرعي
على ما ثر الملاقي بالفتح
لا على مجرد الملاقاة مع الجسم
الرطب النجس او المتنجس او اصالة عدم
المانع في محل الغسل او الوضوء من حيث ترتب
الحكم الشرعي على ايصال الماء بالبشرة او اصالة عدم المانع
عن وصول السهم المرسل الى الصيد او الآلات الثابتة بها التذكية

في الموضوع مشكل واشكل منه فرقهم بين الموارد مع ما تقرر عندهم من اطلاق نفي الزائد
عند دوران الامر بين الاقل والاكثر واما ما ذكره صاحب المعالم وتبعه عليه المحقق القمي
من تقريب الاستدلال باية التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهة اقتضاء تعلق الامر بالموضوع
الواقعي المقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم فلا يخفى ما
فيه لان رد خبر مجهول الحال ليس مبنيا على وجوب الفحص عند الشك والا لجاز الاخذ به
ولم يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله كما لا يجب الاعطاء في المثال المذكور
بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه بل وجه رده قبل الفحص وبعده
ان وجوب التبين شرطي ومرجعه الى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبين
فيه بعدالة المخبر فاذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه والمرجع في هذا الشك
والمتعين فيه عدم القبول لان عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته ثم الذي يمكن ان يقال
في وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص
بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار
الفحص ثم العمل بالبراءة كبعض الامثلة المتقدمة فان اضافة جميع علماء البلد واطبائهم لا
يمكن للشخص الجاهل الا بالفحص فاذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك نافيا لوجوب اضافة
من عداه باصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلوم عد مستحقا للعقاب في
الملامة عند انكشاف ترك اضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد ومن هنا يمكن ان
يقال في مثال الحج المتقدم ان العلم بالاستطاعة في اول ازمنة حصولها يتوقف
غالبا على المحاسبة فلو بني الامر على تركها ونفي وجوب الحج باصالة البراءة لزم تاخير الحج عن اول سنة
الاستطاعة بالنسبة الى كثير من الاشخاص لكن الشان في هذه الدعوى واما ما استند اليه
المحقق المتقدم من ان الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم
بوجوده ففيه انه مسلم ولا يجدي لان الشك في وجود الشرط يوجب الشك في ثبوت التكليف والاصل عدمه ثم
غاية الامر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به اذ مع عدم العلم في
الصورة الثانية يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة الى الاصل وفي الصورة الاولى
يشك فيه فينفى بالاصل واما الكلام في مقدار الفحص فملخصه ان حد الفحص هو اليأس عن
وجدان الدليل فيما بايدينا من الادلة ويختلف ذلك باختلاف الاعصار فان في زماننا

بخلاف اصالة عدم المانع عن وصول السهم المرمي فانه لا يثبت بها التذكية
او التذكية يقينا لو صح الواسطة وكون الحكم متعلق بها لتمامها
توهم آخر في خصوص اصالة البراءة من حيث ان مقتضاها
الحكم بعدم العقاب ليس الا وان لم يترتب عليه حكم
شرعي اصلا وان كان فاسدا عند التأمل
من حيث ان المانع عن وجوب
الحج هو فعليته خطاب
الدين المنفية
باصالة البراءة لا مجرد شاغليته فتدبر هذا وان شئت قلت في دفع الاشكال

هذا اذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الحديث التي تبهل لنا ولها على نوع اهل العصر على وجه صار مايوسا كفي ذلك في اجراء البرائة اما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج وتعطيل استعلام سائر التكاليف لان انتهاء الفحص في واقعة الى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقايع فيجب فيها اما الاحتياط فهو يؤدي الى العسر واما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيه وجوازه ممنوع لان هذا المجتهد المتفحص بما يخطي ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباط المسئلة نعم لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد وكان التفاوت بينهما اذا اطلع على ما لم يطلع هذا الآخر ان يكون قوله حجة في حقه لكن اللازم ان يتفحص في جميع المسائل الى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف ثم الرجوع الى هذا المجتهد فان كان مذهبه مطابقا للبرائة كان مؤيدا لما ظنه من عدم الدليل وان كان مذهبه مخالفا للبرائة كان شاهدا عدلا على وجود دليل التكليف فان لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية او العقلية من الاخبار اخذ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته ومن هذا القبيل ما حكاه غير واحد من ان القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص والتقييد باعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول باللفظ على الفتوى التي يحتمل الخطاء في النقل بالمعنى وان احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس في العقل لم يكن دليلا على انتفاء في حقه وتعين العمل بالبرائة

تنبيه ذكر الفاضل التوني لاصل البرائة شروطا الاول ان لا يكون اعمال الاصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في احد الانائين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر او عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثهما على ملاقاة النجاسة فان اعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر او الملاقي او الماء اقول توضيح الكلام في هذا المقام ان ايجاب العمل بالاصل لثبوت حكم آخر اما باثبات الاصل المعمول لموضوع انيط به حكم شرعي كان يثبت بالاصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة اصالة البرائة مستطيعا فيجب عليه الحج فان الدين مانع عن الاستطاعة فيندفع بالاصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال ومنه المثال

الثاني فان اصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال واما لاستلزام نفي الحكم به عقلا او شرعا او عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد او في مورد اخر كنفي وجوب الاجتناب عن احدا لانائين فان كان ايجابه للحكم على الوجه الاول كالمثال الثاني فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم وجودي اخر لا يكون مانعا عن جريان ادلته كما لا يخفى على من تتبع الاحكام الشرعية والعرفية ومرجعه في الحقيقة الى دفع المانع فاذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الاباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلوة لفقد الطهورين فلا مانع من اجراء اصالة الحل واثبات كونه واجدا للطهور فيجب عليه الصلوة ومثاله العرفي ما اذا قال المولى لعبده اذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا فان العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا اذا لم يعلم بوجوب شئ على نفسه من قبل المولى وان كان على الوجه الثاني الراجع الى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين فان اريد باعمال الاصل في نفي احدهما اثبات الاخر ففيه ان مفاد ادلة اصل البراءة مجرد نفي التكليف دون اثباته وان كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفي فان الاحكام الظاهرية انما يثبت بمقدار مدلول ادلتها ولا يتعدى الى ازيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت الا ان يكون الحكم الظاهري الثابت بالاصل موضوعا لذلك الحكم الاخر كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين ووجوب الحج وسيجئ توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين وان اريد باعماله في احدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار الا انه معارض بجريانه في الاخر فلا بد اما من اجرائه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالي لاجل العمل بالاصل واما اهماله فيهما وهو المط واما اعمال احدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح نعم لو لم يكن العلم الاجمالي في المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم انه احد الوجهين فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم وكيف كان فسقوط العمل بالاصل في المقام لاجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البراءة بل يجري في غيره من الاصول والادلة ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك وقد عبر هو قده في باب الاستصحاب بعدم المعارض واما اصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا فقد عرفت انه لا مانع من جريانها والحكم بنجاسة الملاقي فانه نظير اصالة البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحج وقد

فرق بينهما المحقق القمي قده حيث اعترف بانه لا مانع من اجراء البراءة في الدين وان استلزم
وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان اصالة عدم الكرية جمعاً بينها وبين اصالة
طهارة الماء ولم يعرف وجه فرق بينهما اصلاً ثم ان مورد الشك في البلوغ كرا الماء المسبوق
بعدم الكرية فالشك في نقصانه من الكرية والاصل هنا بقائها ولو لم تكن مسبوقاً بحاله
ففي الرجوع الى طهارة الماء للشك في كون ملاقاته مؤثرة في الانفعال فالشك في رافعها
للطهارة او الى النجاسة لان الملاقاة مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها بمقتضى
قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحوه مما دل على سببية الكرية لعدم الانفعال
المستلزمة لكونها مانعة عنه والشك في المانع في حكم العلم بعدمه وجهان واما اصالة
عدم تقدم الكرية على الملاقاة فهي في نفسها ليست من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجري فيه
الاصل نعم نفس الكرية حادثة فاذا شك في تحققها حين الملاقاة حكم باصالة عدمها فهذا
هذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة لكن هنا اصالة عدم حدوث الملاقاة
حين حدوث الكرية وهو معنى عدم تقدم الملاقاة على الكرية فيتعارضا ولا وجه لما
ذكره من الاصل وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوماً
فانه يحكم باصالة تاخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه حكمه
من الطهارة والنجاسة وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الاصل في ذلك التقارن
ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل عدم وقوعه فيه وهو مقتضي ورود النجاسة
على ما هو كر حال الملاقاة فلا يتنجس به انتهى وفيه ان تقارن ورود النجاسة والكرية
موجب لانفعال الماء لان الكرية مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكرية على ما هو مقتضى
قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان الضمير المنصوب راجع الى الكر المفروض الكرية
فاذا حصلت الكرية حال الملاقاة كان المعروض للملاقاة غير كر فهو نظير ما اذا حصلت
الكرية بنفس الملاقاة فيما اذا تمم الماء النجس كرا بطاهر والحكم فيه النجاسة الا ان ظاهر المشهور
فيما نحن فيه الحكم بالطهارة بل ادعى المرتضى قده عليه الاجماع حيث استدل بالاجماع على
طهارة كر وجد فيه نجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية على كفاية تتميم النجس كرا
في زوال نجاسته ورده الفاضلان وغيرهما بان الحكم بالطهارة هنا لاجل الشك في
ثبوت التنجس لان الشك مرجعه الى الشك في كون الملاقاة مؤثرة لوقوعها قبل الكرية

او غير مؤثرة لكنه يشكل بناء على ان الملاقاة سبب للانفعال والكرية مانعة فاذا
علم بوقوع السبب في زمان ولم يعلم فيه وجود المانع وجب الحكم بالمسبب الا ان الاكتفاء
بوجود السبب من دون احراز عدم المانع ولو بالاصل محل تامل فتامل الثاني ان لا يتضرر
باعمالها مسلم كما لو فتح انسان قفص طائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا
فهربت دابته فان اعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف
وعموم قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار لان المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا
فالضرر غير منفي فلا علم حينئذ ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك
بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد
التعزير او الضمان او هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح ويرد عليه انه ان
كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الاصل كانت دليلا كسائر الادلة الاجتهادية الحاكمة
على البراءة والا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج
الواقعة في قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع اليد عن الاصل والمعلوم تعلقه بالضار
فيما نحن فيه هو الاثم والتعزير ان كان متعمدا والا فلا يعلم وجوب شيء عليه فلا وجه لوجوب
تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح وبالجملة فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص اصالة
الاصل بما اذا لم يكن جزء عبادة بناء على ان المثبت لاجزاء العبادة هو النص لان النص
قد يصير مجملا وقد لا يكون نص في المسألة فان قلنا بجريان الاصل وعدم العبرة بالعلم الاجمالي
بثبوت التكليف المردد بين الاقل والاكثر فلا مانع منه والا فلا مقتضي له وقد قدمنا
ما عندنا في المسألة وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر والضرار ناسب بسط الكلام
في ذلك في الجملة فنقول قد ادعى فخر الدين في الايضاح في باب الرهن تواتر الاخبار
على نفي الضرر والضرار فلا نتعرض من الاخبار الواردة في ذلك الا لما هو اصح ما في الباب
سندا واوضحه دلالة وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الانصاري وهي ما
رواه غير واحد عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان
طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار وكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري
يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لا نحب ان تفجأنا عليها فاذا دخلت فاستاذن فقال لا استاذن في
طريق هو طريقي الى عذقي فشكاه الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فاتاه فقال له ان فلانا قد

شكّاك وزعم انك تمرّ عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستاذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال
يا رسول الله صلعم في طريقي الى عذقي فقال له رسول الله صلعم خلّ عنه ولك عذق في مكان كذا
قال لا قال فلك اثنان فقال لا اريد فجعل صلعم يزيده حتى بلغ عشرة اعذق فقال خلّ عنه ولك
عشرة اعذق في مكان كذا فابى فقال خلّ عنه ولك بها عذق في الجنة فقال لا اريد فقال
له رسول الله صلعم انك رجل مضارّ لا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله صلعم
فقلعت ثم رمى بها اليه وقال له رسول الله صلعم انطلق واغرسها حيث شئت الخبر وفي رواية
اخرى موثقة ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري
بباب البستان وفي آخرها قال رسول الله صلعم للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه
لا ضرر ولا ضرار الخبر واما معنى اللفظين فقال في الصحاح الضرّ خلاف النفع وقد ضرّه وضارّه
بمعنى والاسم الضرر ثم قال والضرار المضارّة وعن النهاية الاثيرية في الحديث لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام الضرّ ضد النفع ضرّه يضرّه ضرّا وضرارا واضرّ به يضرّه اضرارا فمعنى قوله لا
ضرر لا يضرّ الرجل اخاه بان ينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضرّ اي لا يجازيه على اضراره
بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار
الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضرّ به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضرّه بغير ان تنتفع وقيل
هما بمعنى والتكرار للتاكيد انتهى وعن المصباح ضرّه يضرّه من باب قتل اذا فعل به مكروها
واضرّ به يتعدّى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان
وضارّه يضارّه مضارّة وضرارا يعني ضرّه انتهى وفي القاموس الضرّ ضد النفع وضارّه يضارّه ضرارا
ثم قال والضرر سوء الحال ثم قال والضرار الضيق انتهى اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان المعنى بعد
تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على احد
تكليفيا كان او وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالخبر
وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمن
كثير وكذلك سلطنة المالك على الدخول الى عذقه واباحته له من دون استيذان من الانصاري
وكذلك حرمة الترافع الى حكام الجور اذا توقف اخذ الحق عليه ومنه براءة ذمة الضارّ عن
تدارك ما ادخله من الضرر اذ كما ان تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر كذلك تشريع ما
يبقى معه الضرر الحادث بل يجب ان يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك

في البيع فلا بد ان يكون مقرونا ومحكوما بلزوم التدارك
وكذا تمليك
الى هنا الغبن باله
ما دون قيمته ضرر عليه فلا
يوجد الا محكوما ومقرونا بالخيار الموجب
لتداركه وكذا تمليك الحرّ لعبد فانه ضرر
عليه فلا بد ان يكون مقرونا بالخيار وهكذا الوضوء الاضرار
بالنفس او الغير مما لا يكون له تدارك فلا بد ان يكون منفيا
نفيه ... فيكون حراما ويلزمه الفساد اذا كان من العبادات
فان قلت اذا كان المنفي الضرر الغير المتدارك لم يجز الاستدلال

واما حصول عوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان
نفس الضرر مما امر به يحكم بعدم التعارض في عدم كونه ضررا
في قوله اذا ملكتم النصاب فزكوا وامثاله انتهى كلامه
يرفع منافاته هذا او يتوجه على هذا الوجه ان
مناطه ومبناه على تعلق النفي بالضرر
المقيد من غير ان يقيد به
الحكم ويجعل المنفي
الحكم
المتعلق بالموضوعات الضررية ومن المعلوم عدم جواز التمسك بهذا
الاصل على هذا المعنى على نفي الحكم المتعلق بالموضوع الضرري قال
حكم الشارع ... ضرريا اي متعلقا بالضررية
على تقدير ارادة الحكم يرجع الى الوجه الاول فيغني عنه هذا التكلف
البعيد ... اذ ... يرجع الى النفي ...
كما هو ظاهر ... في الكتاب ...
لم يكن ... ظاهرة في الحكومة على عمومات التكليف ...
وجه ... بعد الاغماض عن الحكومة ... كيف يمكن جمع المعنى المذكور
مع موارد الاخبار ... في قضية سمرة وغيرها ... هذا المعنى ...

ذلك الضرر كان لم يحدث الا انه قد يناسب هذا قوله لا ضرر بناء على المعنى المعروف اعنى الضرار المجازات على الضرر وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين لان فعل الثاني منهما ضرر قد نفي بالفقرة الاولى فالضرار المنفي بالفقرة الثانية انما يحصل بفعل الثاني وكان من فسره بالجزاء على الضرر اخذه من هذا المعنى لا على انه معنى مستقل ويحتمل ان يراد من الضرار النهي عن ضرر النفس او الغير ابتداء او مجازاة لكن لابد ان يراد بالنهي فيما على التحريم الفساد وعدم المضي للاستناد به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الامر بالوفاء بالشروط والعقود فكل اضرار بالنفس او الغير محرم غير ماض على من اضره وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه والاظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى الاول ثم ان هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري كادلة لزوم العقود وسلطنة الناس على اموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع الى حكام الجور وغير ذلك وما يظهر من غير واحد من اخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة ثم ترجيح هذه اما بعمل الاصحاب واما بالاصول كالبراءة في مقام التكليف وغيرها في غيره فهو خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائرها من ادلة رفع الحرج ورفع الخطاء والنسيان ونفي السهو على كثير السهو ونفي السبيل على المحسنين ونفي قدرة العبد على شيء ونحوها مع ان وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات والمراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال دليل اخر من حيث اثبات حكم لشيء او نفيه عنه فالاول مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب او بشهادة العدلين فانه حاكم على ما دل على انه لا صلاة الا بطهور فانه يفيد بمدلوله اللفظي ان ما ثبت من الاحكام للطهارة في مثل لا صلاة الا بطهور وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب او بالبينة والثاني مثل الامثلة المذكورة واما المتعارضان فليس في احدهما دلالة لفظية على حال الاخر من حيث العموم والخصوص وانما يفيد حكما منافيا لحكم الاخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بارادة خلاف الظاهر في احدهما المعين ان كان الاخر اقوى منه فهذا الاخر الاقوى قرينة عقلية على المراد من الاخر وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة لان قرينيته بحكم العقل بضميمة المرجح اما اذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفا عن حال الاخر فلا يحتاج الى ملاحظة مرجح

له بل هو متعيّن للقرينة بعد لوله وتسليًا لذلك توضيح في تعارض الاستصحاب بين التّم
انّه يظهر ممّا ذكرنا من حكومة الرّواية وورودها في مقام الامتنان نظير ادلّة نفي الحرج والاكراه
ان مصلحة الحكم الضّرري المجعول بالادلّة العامّة لا يصلح ان يكون تداركا للضّرر حتّى يقال
ان الضّرر يتدارك بالمصلحة العائدة الى المتضرّر وانّ الضّرر المقابل بمنفعة راجحة عليه
ليس بمنفي بل ليس ضررًا توضيح الفساد انّ هذه القاعدة تدلّ على عدم جعل الاحكام الضّررية
واختصاص ادلّة الاحكام بغير موارد الضّرر نعم لولا الحكومة ومقام الامتنان كان للتّوهّم
المذكور مجال وقد يدفع بان العمومات الجاعلة للاحكام انّما تكشف عن المصلحة في نفس
الحكم ولو في غير مورد الضّرر وهذه المصلحة لا يتدارك بها الضّرر الموجود في مورده فانّ
الامر بالحجّ والصّلوة مثلا يدلّ على عوض ولو مع عدم الضّرر ففي مورد الضّرر لا علم بوجود
ما يقابل الضّرر وهذا الدّفع اشنع من اصل التّوهّم لانه اذا سلم عموم الامر لصورة الضّرر
كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضّرر في هذا المورد مع انّه يكفي ح في تدارك الضّرر
الاجر المستفاد من قوله صه افضل الاعمال احمزها وما اشتهر في الالسن وارتكز في
من ان الاجر على قدر المشقّة فالتّحقيق في دفع التّوهّم المذكور ما ذكرناه من الحكومة والورود
في مقام الامتنان ثمّ انّك قد عرفت بما ذكرنا انّه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث
مدركها سندًا ودلالة الّا انّ الّذي يوهن فيها هي كثرة التّخصيصات فيها بحيث يكون الخارج
منها اضعاف الباقي كما لا يخفى على المتتبّع خصوصًا على تفسير الضّرر بادخال المكروه كما تقدّم
بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد استقرّت
سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع
اليد عنها الّا بمخصّص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في
عموم هذه القاعدة ولعلّ هذا كاف في جبر الوهن المذكور وان كان في كفايته نظر بناء
على ان لزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لا يلزم منه ذلك غاية
الامر تردّد الامر بين العموم وارادة ذلك المعنى ولعلّ استدلال العلماء لا يصلح معيّنا خصوصًا
لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان وضرب القاعدة الّا ان يقال مضافا الى منع
الكثرة الخارج ان سلمت كثرته انّ الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انّما خرجت بعنوان واحد
لها وان لم يعرفه على وجه التّفصيل وقد تقرّر انّ تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان

واما جامع لافراد هي اكثر من الباقي كما اذا قيل اكرم الناس ودل دليل على اعتبار العدالة خصوصا
اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع
خروج اكثر افرادها كما في قوله ع المؤمنون عند شروطهم وقوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على ارادة العهود
كما في الصحيح ثم انه يشكل الامر من حيث ان ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي فحكموا بشرعية
الخيار للمغبون نظرا الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وان فرض عدم تضرره في خصوص مقام
كما اذا لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاؤه ضررا على البائع لكونه في معرض الاباق او التلف او الغصب
وكما اذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع بل كان له فيه نفع وبالجملة فالضرر عندهم في بعض
الاحكام حكمة لا يعتبر اطرادها وفي بعض المقامات يعتبرون اطرادها مع ان ظاهر الرواية اعتبار
الضرر الشخصي الا ان يستظهر منها انتفاء الحكم رأسا اذا كان موجبا للضرر غالبا وان لم يوجبه دائما كما
قد يدعى نظيره في ادلة نفي الحرج ولو قلنا بان التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهرا عليه
بخيار او شفعة ضرر ايضا صار الامر اشكل الا ان يقال ان الضرر اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل
فيه الخيار فتأمل ثم انه قد يتعارض الضرران بالنسبة الى شخص واحد او شخصين فمع فقد المرجح يرجع الى
الاصول والقواعد الاخر كما انه اذا اكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للاضرار على الناس فانه
يرجع الى قاعدة نفي الحرج لان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج وقد ذكرنا توضيح ذلك في
مسألة التولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب ومثله اذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر
جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه فانه يرجع الى عموم الناس مسلطون على اموالهم ولو عد مطلق
حجره عن التصرف في ملكه ضررا لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه فيرجع الى
عموم التسلط ويمكن الرجوع الى قاعدة نفي الحرج لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه اما
لحكومته ابتداء على نفي الضرر واما لتعارضهما والرجوع الى الاصول ولعل هذا او بعضه منشأ
اطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك في ملكه وان تضرر الجار بان يبني داره مدبغة او حماما
او بيت القصارة او الحدادة بل حكي عن الشيخ والحلبي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه ولعله ايضا منشأ
ما في الكفاية من الفرق بين تصرف الانسان في الشارع المباح باخراج روشن او جناح وبين تصرفه في ملكه
حيث اعتبر في الاول عدم تضرر الجار بخلاف الثاني فان المنع من التصرف في المباح لا يعد ضررا بل فوات انتفاع
نعم ناقش في ذلك صاحب الكفاية مع الاعتراف بانه المعروف بين الاصحاب بمعارضة عموم التسلط بعموم
نفي الضرر قال في الكفاية ويشكل جواز ذلك فيما اذا تضرر الجار تضررا فاحشا كما اذا حفر في ملكه

في تعارض الضررين

بالنسبة الى شخص او شخصين

بالوجه فيفسد بها بئر الغير او جعل حانوته فى صف العطارين حانوت حداد او جعل داره مدبغة او
مطبخة انتهى واعترض عليه تبعا للرياض بما حاصله انه لا معنى للتامل بعد اطباق الاصحاب عليه نقلا
وتحصيلا والخبر المعمول عليه بل المتواتر من ان الناس مسلطون على اموالهم واخبار الاضرار على ضعف بعضها
وعدم تكافؤها لتلك الادلة محمولة على ما اذا لم يكن غرض الا الاضرار بل فيها كخبر سمرة ايماء الى ذلك
سلمنا لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه والترجيح للمشهور للاصل والاجماع انتهى ثم فصل المعترض
بين اقسام التصرف بانه ان قصد به الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب نفع او دفع ضرر فلا ريب فى انه
يمنع كما دل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال له النبى انك رجل مضار واما اذا ترتب عليه نفع او دفع ضرر
وعلى جاره ضرر يسير فانه جائز قطعا وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار واما اذا كان ضرر
كثيرا يتحمل عادة فانه جائز على كراهة شديدة وعليه بنوا كراهة التولى من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه
واما اذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة لنفع يصيبه فانه لا يجوز له ذلك وعليه بنى جماعة كالفاضل
فى التحرير والشهيد فى اللمعة الضمان اذا اجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدى الى الغير واما
اذا كان ضرره كثيرا وضرر جاره كذلك فانه يجوز له دفع ضرره وان تضرر جاره او اخوه المسلم وعليه
بنوا جواز الولاية من قبل الجائر الى ان قال والحاصل ان اخبار الاضرار فيما يعد اضرارا معتدا
عرفا والحال انه لا ضرر بذلك على المضر لان الضرر لا يزال بالضرر انتهى اقول الاوفق بالقواعد
تقديم المالك لان حجر المالك عن التصرف فى ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة
السلطنة ونفى الحرج نعم فى الصورة الاولى التى يقصد المالك مجرد الاضرار من غير غرض فى التصرف
يعتد به لا يعد فواته ضررا والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف اشد من ضرر
الغير او اقل اما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجيء واما لحكومة نفى الحرج على نفى الضرر فان
تحمل الغير على الضرر ولو يسيرا لاجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيرا حرج وضيق ولذا اتفقوا على انه
انه يجوز للمكره الاضرار بما دون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير هذا
كله فى تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما فى غير ذلك فهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخر او بعد
الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض موارد
الدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين ويمكن ان ينزل عليه ما عن المشهور من انه لو ادخلت الدابة
رأسها فى القدر بغير تفريط من احد المالكين كسرت القدر وضمن قيمتها صاحب الدابة معللا بان الكسر
لمصلحته فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب من ان ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه بتلف

الكلام في الاستصحاب

الدابة واخذ قيمتها اكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه واخذ قيمته وبعبارة اخرى تلف احدى العينين وتبدلهما بالقيمة اهون من تلف الاخرى وح فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما في المسالك من انه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما وكذا حكمهم بضمان صاحب الدابة اذا دخلت في دار لا يخرج الا بهدمها معللا بانه لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب تدارك المهدوم اهون من تدارك الدابة

المقام الثاني في الاستصحاب

وهو لغة اخذ الشيء مصاحبا ومنه استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلوة وعند الاصوليين عرف بتعاريف اسدها واخصرها ابقاء ما كان والمراد بالابقاء الحكم لاجل وجود علته او دليله والى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول بل نسبه شارح الدروس الى القوم فقال ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وازيف التعاريف تعريفه بانه كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق اذ لا يخفى ان كون حكم او وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحله لا نفسه ولذا صرح في المعالم كما عن غاية المامول بان استصحاب الحال محله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب انتهى ويمكن توجيه التعريف المذكور بان المحدود هو الاستصحاب المعدود من الادلة وليس الدليل الا ما افاد العلم او الظن بالحكم والمفيد للظن بوجود الحكم في الان اللاحق ليس الا كونه يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الامارات الا بما ذكره قده لكن فيه ان الاستصحاب كما صرح به هو قده في اول كتابه ان اخذ من العقل كان داخلا في الدليل العقلي وان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة وعلى كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره لان دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وليس هنا الا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان والمأخوذ من السنة ليس الا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكون الشيء معلوما سابقا مشكوكا فيه لا ينطبق على الاستصحاب باحد الوجهين نعم ذكر شارح المختصر ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء فان كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور وان جعل خصوص الكبرى انطبق على تعريف المشهور وكان صاحب الوافية استظهر استنبط منه كون التعريف مجموع

هذا هو الجزء الثالث من التعليقة على الفرائد في الاستصحاب وما يتعلق به

175

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين قوله قده وهو اخذ الشيء مصاحبا الخ الظاهر انه بحسب اللغة اوسع دائرة مما يدل عليه ظاهر ذلك لوضوح عدم صدق المصاحبة عرفا في جميع

بعد وبيان حقيقة الشيء وبيان مطلب التحقيقية بل مجرد شرح الاسم وبيان مطلب ما الشارحة لشرح اهل اللغة معاني الالفاظ ومعه لا وقع لما يقع من النقض والابرام في التعريفات في المقام وساير المقامات فتفطن ثم ان الاولى ان يعرف الاستصحاب الذي يكون محلا للنقض والابرام بين الاصحاب ومورد المنازع بينهم من الخلاف في حجيته واعتباره

والاختلاف في وجه حجيته بانه الزام الشارع ببقائه لم يقم مع بقائه دليل كما اشرنا اليه فيكون النزاع في حجيته بمعنى النزاع في ثبوته كالنزاع في حجية المفاهيم فافهم لمولانا محمد كاظم الخراساني النجفي طاب ثراه

والیه یرجع ما فی المعالم فانه اذا کان المادام

سنفعا
بات به
الموضوعیة
کما تری توضیح
ما ذکرنا ان الاستصحاب
المقابل للاصول الثلثة
عندهم عبارة عن ظن العقل
او الشرع ببقاء ما ثبت
الاعم من الوجود والعدم سواء کان
حکما شرعیا او موضوعا خارجیا
او غیرهما من حیث ثبوته سابقا فمجرد
الحکم بوجود الشیء فی الزمان اللاحق بطریق
الی انه لا یعقل من غیر استناد الیها ولا ملاحظتها
فیه لیتحقق فی البرائة والاشتغال لیس من الاستصحاب
فی شیء وان لوحظ من حیث کونه مشکوکا لم ان الحکم
بوجوده لاحقا الذی یعبر عنه بالبقاء من حیث وجود
علته ودلیله لیس منه جزما ومن هنا جعل الاستصحاب دلیلا
علی البرائة والاشتغال فی مجاریهما فالمتیقن ان المشکوک

ملاحظة الاجلال لواقع فیها بعض القیود المعتبرة فیرجع
الکونه اعم من المحدود واما التعریف المذکور فخفیا اجلال بتمام
الحقیقة والقیود ولکن وجه بوجوه بعضها الی اتقانه علی ظاهر
وبعضها یرجع الی التصرف فیه احدها ما فی الکتاب من ان المحدود

الظاهر فی سبب القطع والیقین من غیر فرق بین جعل
الدلیل ما یوجب الحکم او نفس الظن بالحکم نعم ما قام
علی حجیة الظن ان صح ان اراد
اعتبار ما یوجب الظن
بالحکم من حیث افادته لشخص
او نوعا وان عدا من جملة الدلیل فی
ذلک مورد ما یفید الظن لا نفس الظن فاذا فرض هناک
اجماع من العقلاء علی حجیة الظن الاستصحابی کما ادعی بحیث
مع ملاحظة التوصیف بالظن الاستصحابی الی الحکم الشرعی من غیر ملاحظة
لسبب الظن فی التوصیف الامن حیث کونه سببا لما یتوصل به الی الحکم
وکذا اذا قیل باعتباره من جهة دلیل الانسداد والمقتضی لحجیة مطلق
الظن من حیث وصف الظن نظرا الی کونه اقرب الی الواقع عنه غیره

وجعلوا من غیر المستقل الاستلزامات مع انها من الادراکات العقلیة
وکذا الظن ودعوی اختصاص التعریف بمسئلة التحسین والتقبیح علی تقدیر
کون الملازمة عقلیة کما تری فتدبر واما ما ذکره العضدی
فی الشرح فیمکن تطبیقه تبعا لما ذکره المشهور بجعله
بیانا للمحدود الاستصحاب و
حقیقة فیکون
الصغری بیانا للمحدود والکبری
بیانا لحقیقته فکانه قال الاستصحاب یقال
بحسب المحدود والماهیة هذا فالاستصحاب عنده کون الحکم
المذکور مظنون البقاء من حیث انه کان و بعد جعل الفرق بین
کون الشیء مظنون البقاء والحکم ببقائه ظنا الذی یرجع الی الادراک
الظنی وهو الظن بالبقاء بمجرد اللفظ والا فهو منطبق علی تعریف
المشهور فلا فرق بین ان یقال ما ذکره العضدی فی باب الاستصحاب
انه عبارة عن الظن ببقاء الحکم من حیث ثبوته فی السابق او کونه
مظنون البقاء من الحیثیة المذکورة فالحیثیة ماخوذة فیه لا محالة ومن هنا قال شیخنا قدس سره ان

اجتماع الظن والشك في زمان لو احد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبارات انتهى كلامه ومراده من الشك مجرد الاحتمال بل ظاهر كلامه ان المناط في اعتبار الاستصحاب من باب اخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظن ايضا فتامل الخامس ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق ان الاستصحاب يتقوم بامرين احدهما وجود الشيء في زمان سواء علم بتحقق زمان وجوده ام لا نعم لا بد من احراز ذلك حين ارادة الحكم بالبقاء بالعلم او الظن المعتبر واما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان اخر فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي وان توهم بعضهم جريان عموم لا تنقض فيه كما سننبه عليه الثاني الشك في وجوده في زمان لاحق عليه فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازا ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات اليه اما لو لم يلتفت فلا استصحاب وان فرض شك فيه على فرض الالتفات فالمتيقن للحدث اذا التفت الى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلوته لسبق الامر بالطهارة ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لان مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث فصلى ثم التفت وشك في كونه محدثا حال الصلوة او متطهرا جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبل حتى يوجب الامر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدونها نعم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه فافهم

السادس

في تقسيم الاستصحاب الى اقسام ليعرف ان الخلاف في مسئلة الاستصحاب في كلها او في بعضها فنقول ان له تقسيما باعتبار المستصحب واخر باعتبار الدليل الدال عليه وثالثا باعتبار الشك المأخوذ فيه اما بالاعتبار الاول فمن وجوه احدها من حيث ان المستصحب قد يكون امرا وجوديا كوجوب شيء او طهارة شيء او رطوبة ثوب او نحو ذلك وقد يكون عدميا وهو على قسمين احدهما عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي ويسمى عند بعضهم بالبرائة الاصلية واصالة النفي والثاني غيره كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء او الغسل ونحو ذلك ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع واما العدمي فقد مال الاستاد قدس سره الى عدم الخلاف فيه تبعا لما حكاه عن استاده السيد صاحب الرياض من دعوى الاجماع على اعتباره في العدميات واستشهد على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية مثل اصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك

ان يترتب عليها للعبد الاطلاع عليها باطرافها تفصيلا او اجمالا ولا ايجاد ان لو وجد اثر اخر يترتب عليه بوجوده ولم يكن مترتبا على انشائه ومجرد الخطاب واقعا اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاستصحاب كسائر الاصول والامارات يكون من النوع الثاني كان حجية للعبد او امارة وكشفا من بناء العقلاء او الاخبار ضرورة انه يلزم اعتباره على تقدير اما بابا عند الشك

الا بواسطة لازمه العقلي وهو كون المأتي به فاقدا للشرائط فلا يجدي في اثباته على القول بالاصل المثبت فاسد جدا لما تحقق من ان الاستصحاب في اثبات الجزء والشرط ونفيهما يجدي ولو على القول بعدم الاصل المثبت فيتسع به شرعا دائرة المأمور به تارة ويتضيق به اخرى ويترتب عليه الحكم بوجوب الاعادة وعدم وجوبها كذلك عقلا بداهة ان الحكم بوجوب الاعادة ليس الا من باب وجوب الاطاعة وما يتفرع

وضيق لك بيناتهم هذه المسئلة على كفاية العلة الحادثة للابقاء اقول قد استظهر وقد لاح

عن خفاء اما دعوى الاجماع فلا مسرح لها في المقام مع ما سمعت من تصريح اكثر بخلافه ان كان

يشهد له ظاهر التفتازاني في شرح الشرح حيث قال ان خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب انما هو في

الاثبات دون النفي الاصلي واما سيرة العلماء فقد استقرت في باب الالفاظ على التمسك بالاصول

الوجودية والعدمية كلتيهما قال الوحيد البهبهاني في رسالة الاستصحاب بعد نقل القول بانكار

اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض واثباته عن بعض والتفصيل بتفصيل آخر ما هذا لفظه لكن الذي يظهر من

الجميع حتى من المنكر مطلقا انهم يستدلون باصالة عدم النقل فيقولون الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذا

لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك

كما لا يخفى على المتتبع انتهى موضح فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الالفاظ على خروج العدميات

واما استدلال بعضهم على اثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودي

فمع انه معارض باختصاص بعض ادلتهم الآتي بالعكس وبانه يقتضي ان يكون النزاع مختصا بالشك

من حيث المقتضي لا من حيث الرافع يمكن توجيهه ايضا بان الغرض الاصلي هنا لما كان هو التكلم

في الاستصحاب الذي هو من ادلة الاحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي مع

انه يمكن ان يكون الغرض تتميم المطلب في العدمي بالاجماع المركب بل الاولوية لان الموجود اذا لم

يحتج في بقائه الى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الاولى نعم ظاهر عنوانهم للمسئلة باستصحاب الحال

وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودي الا ان الوجه فيه بناء الاستصحاب الذي هو من الادلة

الشرعية للاحكام ولذا عنونه بعضهم بل الاكثر باستصحاب حال الشرع ومما ذكرنا يظهر عدم

جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظاهر قولهم في عنوان المسئلة واستصحاب الحال

في الوجودي والا لدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير

الامور الخارجية وممن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدم

منه بل العلامة صرح في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب واصرح من ذلك

في عموم محل النزاع استدلال النافين في كتب الخاصة والعامة بانه لو كان الاستصحاب معتبرا لزم

ترجيح بينة النافي لاعتضاده بالاستصحاب واستدلال المثبتين كما في المنية بانه لو لم يعتبر

الاستصحاب لانسد باب استنباط الاحكام من الادلة لتطرق احتمالات فيها لا تندفع الا بالاستصحاب

وممن انكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك حيث انكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك

التصويبة ثم ذكر بعضهم ان موضوع الاصول ذوات الادلة من حيث يبحث عن دليليتها او عما يعرضها بعد الدليلية ولعله موافق لتعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية عن ادلتها اما على القول بكونه من الاصول العملية ففي كونه من المسائل الاصولية غموض لان الاستصحاب قاعدة مستفادة من السنة وليس التكلم فيه تكلما في احوال السنة بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة والمسئلة الاصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك وهي المسائل الباحثة عن احوال طريق الخبر وعن احوال الالفاظ الواقعة فيه فهذه القاعدة كقاعدة البرائة والاشتغال نظير قاعدة نفي الضرر والحرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف نعم يندرج تحت هذه القاعدة مسئلة اصولية يجري فيها الاستصحاب كما يندرج المسئلة الاصولية احيانا تحت ادلة نفي الحرج كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بان اجرائها في موردها اعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد فهي من خواص المسئلة الاصولية فان المسائل الاصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ولا حظ لغيره فيها فان قلت ان اختصاص هذه المسئلة بالمجتهد لاجل ان موضوعها وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه لا يتشخص الا للمجتهد والا فمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب اثارها مشترك بين المجتهد والمقلد قلت جميع المسائل الاصولية كذلك لان وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب اثار الصدق عليه ليس مختصا بالمجتهد نعم تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه فكان المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالادلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الاصول العملية والا فحكم الله الشرعي في الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد هذا وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده وجعل قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك دليلا على الدليل نظير اية النبأ بالنسبة الى خبر الواحد حيث قال ان استصحاب الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل الى ان قال في اخر كلامه ليس عموم قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم اية النبأ بالقياس الى احاد الاخبار المعتبرة انتهى اقول معنى الاستصحاب الجزئي في المورد

كان من القواعد الكلية الظاهرة المتوقفة على الفحص فتدبر
ثم انه
يظهر مما ذكره
كما توجه لك فيه الى ما
افاده السيد بحر العلوم قدس سره
جعل الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده
ومجاريه وجعل الاخبار الواردة في الباب دليلا على
الدليل نظير خبر الواحد حيث انه دليل على الحكم في مورده واية

لنا عن كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس الا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقا وهل هذا الا نفس الحكم الشرعي وهل الدليل عليه الا قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك وبالجملة فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي واما الجاري في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلا اشكال في كونه حكما فرعيا سواء كان التكلم فيه من باب الظن ام كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الاخبار لان التكلم فيه على الاول نظير التكلم في اعتبار سائر الامارات كيد المسلمين وسوقهم والبينة والغلبة ونحوها في الشبهات الخارجية وعلى الثاني من باب اصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك **الرابع**

ان المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهري هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة واما على القول بكونه من باب الظن فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن في خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كلية مع عدم اعتبارهم ان يكون العامل بها ظانا ببقاء الحالة السابقة ويظهر ذلك لادنى متتبع في احكام العبادات والمعاملات والمرافعات والسياسات نعم ذكر شيخنا البهائي قده في الحبل المتين في باب الشك في الحدث بعد الطهارة ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي حيث قال لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحا كما اذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ويظهر من شارح الدروس ارتضاه حيث قال بعد حكاية هذا الكلام ولا يخفى ان هذا انما يصح لو بنى المسألة على ان ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم او يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه والشك في نقيضه لا يعارضه اذ الضعيف لا يعارض القوي لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بناؤها على الروايات مؤيدة باصالة البراءة في بعض الموارد وهي تشمل الشك والظن معا فاخراج الظن عنه منها مما لا وجه له اصلا انتهى كلامه ويمكن استظهار ذلك من الشهيد قده في الذكرى حيث ذكر ان قولنا اليقين لا ينقضه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك بل المراد ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى

في تنقيح المناط في اعتبار الاستصحاب

وما يتعلق به

العدمي والوجودي الرابع التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقا فلا يعتبر في الاول

الخامس التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ السادس من جهة

التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول وهذا هو الذي تقدم انه ربما

يستظهر من كلام المحقق الخونساري في حاشيته شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح

الوافية السابع التفصيل بين الحكم التكليفي الغير التابع للحكم الوضعي وغيره فلا يعتبر في الاول الثامن

التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول التاسع التفصيل بين كون المستصحب مما

ثبت بدليله او من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له وبين غيره فيعتبر في الاول دون

الثاني كما هو ظ المعارج العاشر هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر

من المحقق السبزواري فيما سيجيء من كلامه الحادي عشر زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة

الاشتباه المصداقي دون المفهومي كما هو ظ ما سيجيء من المحقق الخونساري ثم انه لو بني على

ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسئلة في الاصول والفروع لزادت الاقوال على

العدد المذكور بكثير بل يحصل لعالم واحد قولان او ازيد في المسئلة الا ان صرف الوقت

في هذا مما لا ينبغي **والاقوى** هو القول التاسع وهو الذي اختاره المحقق فان المحكي عنه

في المعارج انه قال اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم

ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكي عن المفيد قدس انه

يحكم ببقائه وهو المختار وقال المرتضى قده لا يحكم ثم مثل بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة ثم

احتج للحجية بوجوه منها ان المقتضي للحكم الاول موجود ثم ذكر ادلة المانعين واجاب عنها

ثم قال والذي نختاره ان ننظر في دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار

الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق

فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ فكذا بعده

كان صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة

لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضي لا يقال ان المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق لانا نقول

وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا

الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا

اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعني امرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى و

بظهر من صاحب المعالم اختياره حيث جعل هذا القول من المحقق نفياً لحجية الاستصحاب فيظهر أن الاستصحاب المختلف فيه غيره لنا على ذلك وجوه **الأول** ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه فمنها ما عن المبادي حيث قال الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرء ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ولولا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح انتهى ومراده وإن كان الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب بناء على ما ادعاه من أن الوجه في الاجماع على الاستصحاب مع الشك في طرو المزيل هو اعتبار الحالة السابقة مطلقاً لكنه ممنوع لعدم الملازمة كما سيجيء ونظير هذا ما عن النهاية من أن الفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على أنا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لأنهم رجحوا بقاء الثابت على حدوث الحادث ومنها تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب فإن هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق إلا أن في صحة هذه الشهادة نظراً لأن ما مثل في المعارج من الشك في الرافعية من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي ومثل له بالخارج من غير السبيلين فإن الطهارة كالنكاح في أن سببها مقتض لتحققه دائماً إلى أن يثبت الرافع **الثاني** أنا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا وحكم الشارع فيه بالبقاء إلا مع أمارة توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة وإلا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني في المخرج فرجح هذا الظاهر على الأصل كما في غسالة الحمام عند بعض والبناء على الصحة المستند إلى ظهور فعل المسلم والإنصاف أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع وهو أولى من الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق **الثالث** الأخبار المستفيضة **منها** صحيحة زرارة ولا يضرها الإضمار قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء قلت فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ولكنه ينقضه بيقين آخر وتقرير الاستدلال أن جواب الشرط في قوله عليه السلام وإلا

فقوله الأول ظهور كلمات جماعة الخ لا يخفى وهن دعوى الاجماع في مثل هذه المسئلة التي لها مدارك مختلفة إذ معه لا يكشف الاتفاق على تقدير تحققه عن رأي المعصوم ثم كيف مع وقوع الخلاف فيها كما تقدم من الأعراف وأما الاستقراء ففيه على تقدير تسليم أن الشارع قد حكم في جميع موارد الشك في البقاء من جهة الرافع لا يوجب ذلك القطع بلزوم العمل على طبق الحالة السابقة لاحتمال أن يكون ذلك لأجل لزوم العمل على وفق المقتضي عند الشك في الرافع ولو ادعى وضوح أن جهة الحكم هو الوجود في السابق في هذه الموارد

وقوله الرجل ينام أن الظاهر فيه تحقق النوم لا إرادته بناء على الاكتفاء في المقارنة المعتبرة بين الحال والعامل في ذي الحال بالاتصال بحسب الزمان وعدم اعتبار الاتحاد إما مطلقاً أو في خصوص مثل المقام مما كان أحدهما سبباً لارتفاع الآخر وعدم الاستغاثة كما هو الحال في النوم والوضوء كما أن الظاهر أن قوله فإن حرك الخ سؤال عما إذا اشتبه عليه تحقق ما جعله مناطاً لا عن الشبهة الخارجة الغائبة عن أمر يظن معه أو يشك في وجوده وتحققه لا عن الشبهة في كون هذه المرتبة داخلة في المناط لتردد مفهومه بين ما يعمها وما لا يعم فلا يناسبه الجواب ببيان حكمه الظاهري المبني على اليقين بالخلاف إذ وظيفته رفع الشك لا بيان حكمه كما هو واضح لأنه سؤال عن الشك في اندراج هذه المرتبة في المناط والظاهر أنه عليها فالمناسب أن يجاب لا حتى أن يستيقن أنه نوم لا أنه نام كما لا يخفى ثم إن عدم الالتفات إلى حركة شيء في جنبه إن كان

بظاهره نفس الجزاء لا بلفظه ومعناه عن ذلك إذ كلية فإنه ظاهرة في التعليل وظاهر القضية هو اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقاً قبل الشك في حدوث حدث النوم وهو غير مترتب على هذا الشرط لأنه ربما كان من قبل وتخلف عنه فيما بعد كما لا يخفى وأما اليقين بثبوته في حال الشك في حدوثه فمع أنه ليس بمراد يكون ترتبه عليه محالاً لأنه نقيض الشك فيه لا اليقين فلا بد في جعله جزاء من التكلف كما أفاده

قده بأن يجعل مع كونه جملة خبرية بمعنى الأمر بالمضي على اليقين والبناء عليه بحسب العمل في حال الشك بقي الكلام في وجه الاستدلال به على حجية الاستصحاب في كل باب فاعلم أنه يتوقف إما على ظهوره في إهمال القيد اليقين بالوضوء وكونه بحدانه مورد السؤال والحاجة من دون خصوصية وعليه لا يحتاج إلى استظهار كون اللام في اليقين للجنس بل لو كان للعهد لتم التقريب إذ المعهود حينئذ يكون عدم الخصوصية حسب الفرض وإما من كون اللام للجنس وسبق يقين الوضوء لا يوجب لولا ظهور السياق في إرادة اندراج المورد تحت القضية الارتكازية العقلائية لا الشرعية المحضة كما يشهد به تطبيقها

في تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه

الدليل فيه مقتضيا للحكم مطلقا ويشك في رافعه **واما** باعتبار الشك في البقاء فمن وجوه ايضا

احدها من جهة ان الشك قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجي مثل الشك في حدوث البول او كون الحادث بولا او مذيا ويسمى بالشبهة في الموضوع سواء كان المستصحب حكما شرعيا جزئيا كالطهارة في المثالين ام موضوعا كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معناه الاصلي وشبه ذلك وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه ونحو ذلك والظاهر دخول القسمين في محل النزاع كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر والبلد المبني على ساحل البحر ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب ويحكى عن الاخباريين اختصاص الخلاف بالثاني وهو الذي صرح به المحدث الاسترابادي حيث قال في فوائده اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احداهما ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم الى ان يجيء صلى الله عليه وآله نسخه الثانية انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهرا او نجسا وكون الليل او النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من في حكمه وقد يكون قول القصار او من في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل في سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل ان يكون معقد اجماعه الشك من حيث المانع وجودا او منعا الا ان الجامع بين جميع امثلة الصورة الثانية ليس الا الشبهة الموضوعية فكأنه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية اعني الشك في النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية واصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكي عنه في الفوائد انه قال في جملة كلام له ان صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحابا راجع في الحقيقة الى اسراء حكم لموضوع الى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات انتهى **الثاني** من حيث ان الشك بالمعنى الاعم الذي

هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب فقد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء والارتفاع ولا اشكال في دخول الاولين في محل النزاع واما الثالث فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه قال شارح المختصر معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في حجيته لافادته الظن وعدمها لعدم افادته انتهى والتحقيق ان محل الخلاف ان كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهري عم صورة الظن الغير المعتبر بالخلاف وان كان من باب افادة الظن كما صرح به شارح المختصر فان كان من باب الظن الشخصي كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائي في حبل المتين وبعض من تأخر عنه كان محل الخلاف في غير صورة الظن بالخلاف اذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء وان كان من باب افادة نوعه الظن لو خلي وطبعه وان عرض لبعض افراده ما يسقطه عن افادة الظن عم الخلاف صورة الظن بالخلاف ايضا ويمكن ان يحمل كلام العضدي على ارادة ان الاستصحاب من شانه بالنوع ان يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف وسيجيء زيادة توضيح لذلك انشاء الله

الثالث

من حيث ان الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الاول وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء وهذا على اقسام لان الشك اما في وجود الرافع كالشك في حدوث البول واما ان يكون في رافعية الموجود اما لعدم تعين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود رافعا وبين ما لا يكون كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة واما للجهل بصفة الموجود من كونه رافعا كالمذي او مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والودي او مجهول المفهوم ولا اشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلا للخلاف واما هو فالظاهر ايضا وقوع الخلاف فيه كما يظهر من انكار السيد للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر وزيد الغائب عن النظر وان الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافي اولى لاعتضادها بالاستصحاب وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع فينكر الاستصحاب في الاول وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعيته فينكر الثاني مطلقا او اذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب والمتحصل منها في بادي النظر احد عشر قولا الاول القول بالحجية مطلقا الثاني عدمها مطلقا الثالث التفصيل بين

في نقل الاقوال

بحر الفوائد في شرح الفرائد

بمقتضى التخصيص بالعقل كما في قوله لا تاكل الرمان فانه حامض

فانه لا يكون
في ان المستفاد منها
الكلام عرفا مطلوبية عدم
اكل جميع المحموضات ولكن التكلم
قوله فانه عبس بعيدين عن موضوعه التعدي
الا عن المعيّن بالوضوء فان العلة تغتفر نعين
الا بلا يوصف بعلاقتها بالوضوء والاجرى هذا
الاحتمال في جميع ما شك في العلية فيبطل باب الاستدلال

بايراد العموم اولا وجها بل قولان لا بعيد ان يكون
الاول اقرب وتفصيل القول فيه يطلب في محله
فنصرف القضاء الى البيان في تعيين ارادة
احد الاحتمالين فمقول الظاهر ان
لا يكون مقصودا لوجوه الاول
فهو ان يرى عدم الصورة
كما مرّ بعيدا هنا
هي الحق
حقيقة

كان ذكر الكاهر في الرابع جواز الدخول مع تقدير الانقطاع

عدم تكرار
من قصد الفرصة المتخيّر
في العبادة الالتفات فلا به
من ان يكتب على الوجه التالي حتى
يقال في ذلك اي بمقصود من الرواية
حكم جواز الدخول في الصورة عموما سواء كانت ثابتة
الاحتياط او غيرها من الصورة المستقبلة حيثما كان
المتخلص شاكا في الطهارة في التقطيع مهما بالقادر

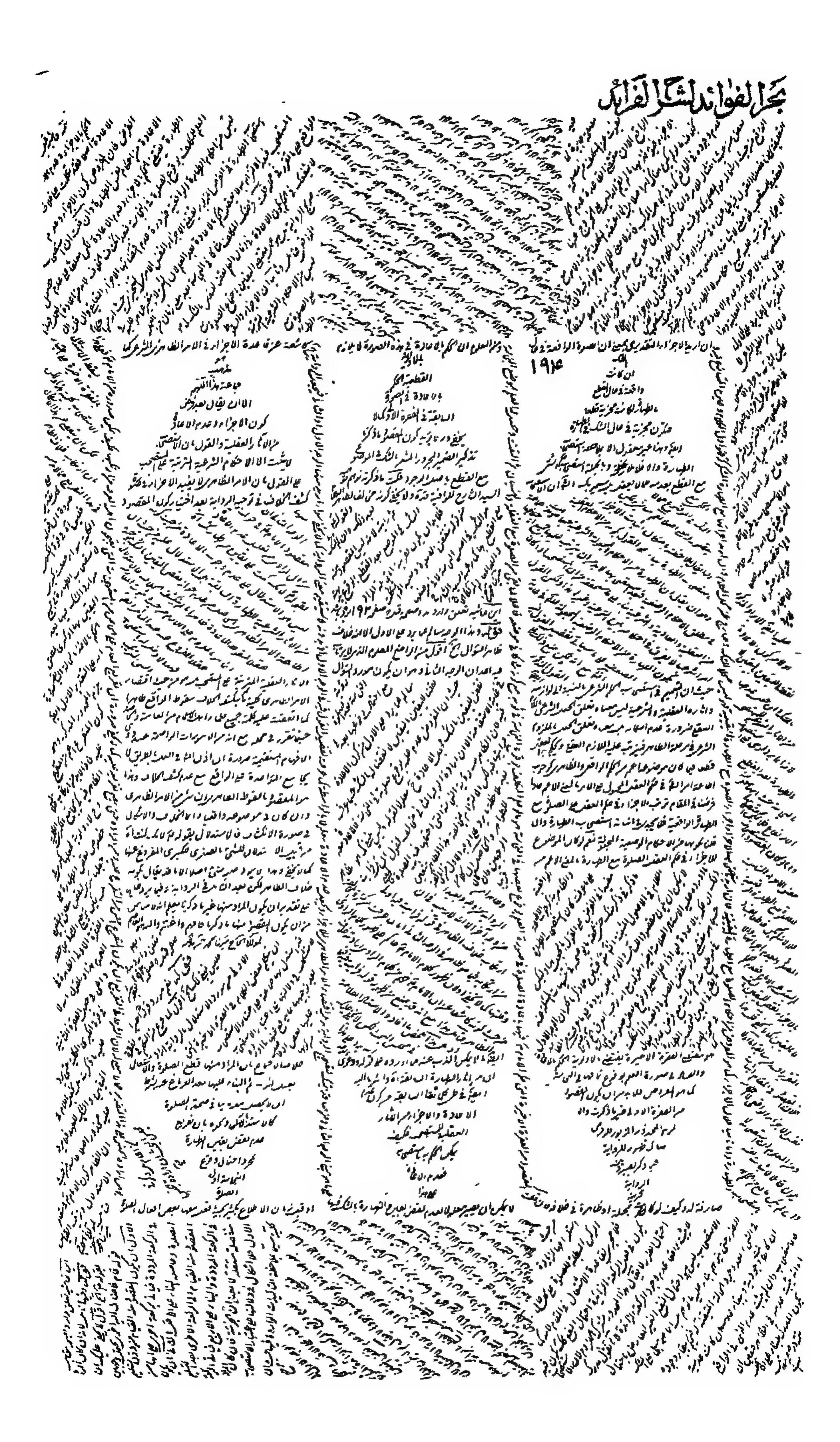
للتعيين ما لنك بعدم الاعادة وان اي ممكن فلا بد
لان يعتبر حملا لعدم جواز نقض اليقين
مردود لان نوسد شيء الا انه في ايه
غير معقول له الا حله وتحته
الا امر الظاهر من اللابد
وان لم يكن تحققا
عند الاتيان
بالمنه
دية

بتحيله بعض مشايخ مشايخي الاستاذ العلامة دام ظله

كما ترى انا
اذا انكان الظاهر
من الرواية كون الاعادة
بنقضها بعضا من دون ان يلاحظ
توسط شيء آخر ومعلوم ان الاعادة مع
قطع النظر عن ان يقال ان المكلف لما لم ينقض
اليقين بالشك قبل الصلاة فقد فعل فيها بمقتضى الامر الظاهري
فلو اشار العمر بعده امتثال الامر الظاهري فكانه نقض اليقين

الذكر بعد الصلح بوجودها في السابق لتقتضي سقوط الحكم
المكلف بمقتضى حرمة نقض اليقين بالشك ووجوب
ترتيب الآثار الثابتة لليقين في صورة الشك
واعادة الامر الواقعي لا يصحّ ان يمنع
احكام الطهارة اليقينية سقوط
الشروط بها عن ذمته
والمطلقة على التقدير
الاتيان

عليه قبل الصلوة لا لمجرد انه مع هذا التقدير لا يمكن حمل الرواية
من جهة حرمة نقض ... عدم الاعادة ... كتبه الاول
معنا ومقتضى اخبار الاستصحاب يجب الالتزام بهذا الحكم



هافي الوافية وقربه الشارح وتبعه جماعة ممن تأخر عنه وفيه تامل لانه ان كان المراد بقوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الاقل فهو مخالف للمذهب موافق لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة الاولى من قوله يركع ركعتين بفاتحة الكتاب فان ظاهرها بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعني صلوة الاحتياط فتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة كما هو مذهب الامامية فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الاتية على ما صرح به السيد المرتضى واستفيد من قوله في اخبار الاحتياط ان كنت قد نقصت فكذا وان كنت قد اتممت فكذا هو اليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الاكثر وفعل صلوة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه وقد اريد من اليقين والاحتياط في غير واحد من الاخبار هذا النحو من العمل منها قوله عليه السلام في الموثقة الاتية اذا شككت فابن على اليقين فهذه الاخبار الامرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلوة الاحتياط ولهذا ذكر في غير واحد من الاخبار ما يدل على ان هذا العمل محرز للواقع مثل قوله عليه السلام الا اعلمك شيئا اذا صنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن عليك شيء وقد تصدى جماعة تبعا للسيد المرتضى لبيان ان هذا العمل هو الاخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء على الاقل ومبالغة الامام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين والاحتياط يشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الاقل وضم الركعة المشكوكة ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الاقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعين حملها ح على التقية وهو مخالف للاصل ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع ليكون التقية في اجراء القاعدة في المورد لا في نفسها مخالفة اخرى للظاهر وان كان ممكنا في نفسه مع ان هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية الابي عن الحمل على التقية مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على الاكثر الى غير ذلك مما يوهن ارادة البناء على الاقل واما احتمال كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة وقوله لا يدخل الشك في اليقين يراد به ان الركعة المشكوك فيها المبنى على عدم وقوعها لا يضمها الى اليقين اعني القدر المتيقن من الصلوة بل ياتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة ففيه من المخالفة لظاهر الفقرات الست او السبع ما لا يخفى على المتأمل فان مقتضى التدبر في الخبر احد معنيين اما الحمل على التقية وقد عرفت مخالفته للاصول والظواهر واما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه

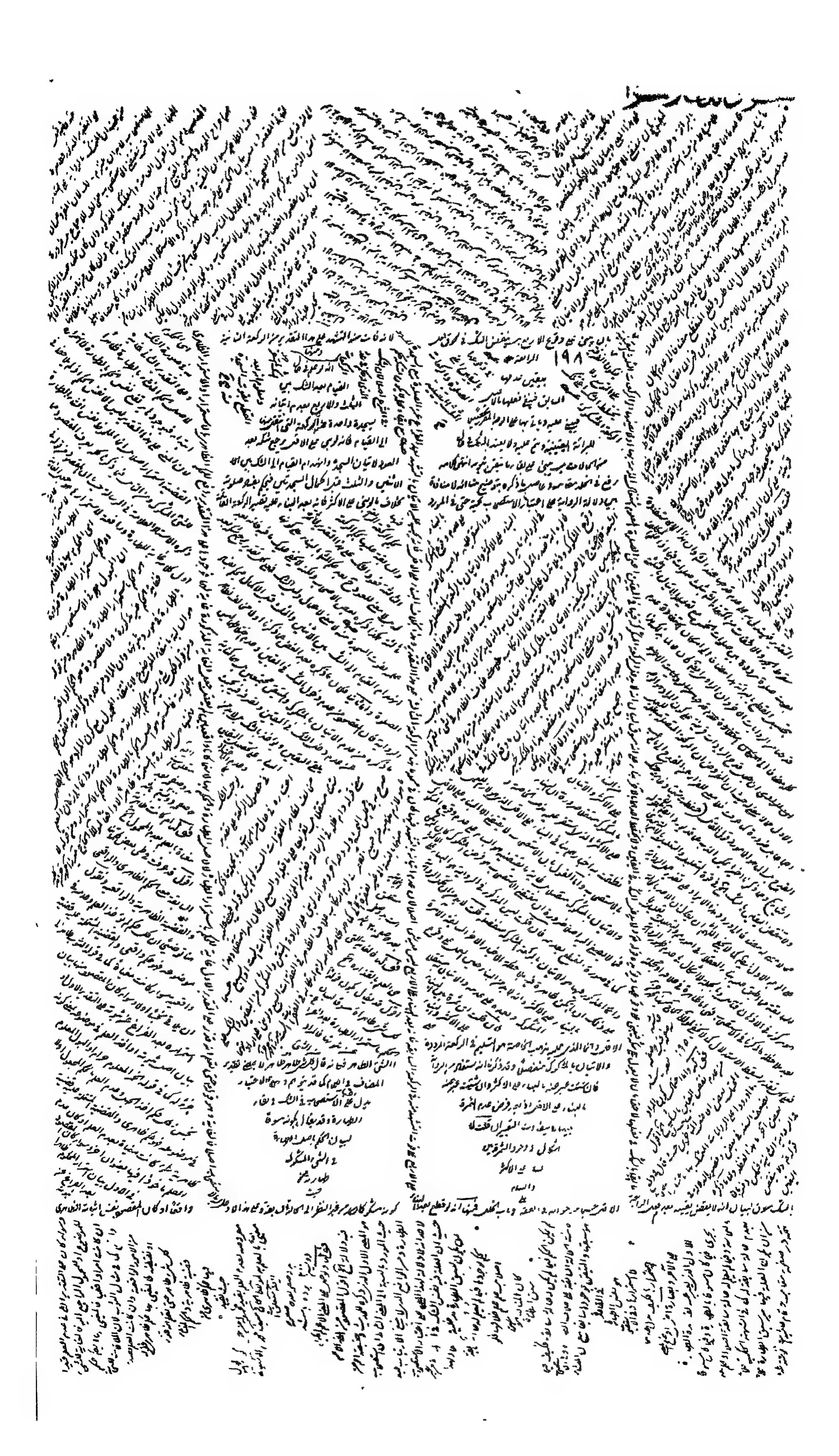
الاستدلال بها على الاستصحاب الا ان يمنع من حصول اليقين عادة بمجرد النظر وعدم الظفر بل يختلف الحال بحسب اختلاف احوال النظر والناظر والمنظور اليه كما لا يخفى فلا وجه لارادته بلا قرينة ولعل وجه امره بالتفت اليه والتعقيب لمولانا محمد كاظم الطريحي النجفي

صلى الحديث قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه الى اخره لنمه

قوله حتى يكون حاصل الجواب الخ لا يخفى ان ظاهره فدة صحة الاستدلال

الاحوط وهذا الوجه وان كان بعيدا في نفسه لكنه منحصر بعد عدم امكان الحمل على ما يطابق
الاستصحاب ولا اقل من مساواته لما ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحة خصوصا على
مثل هذه القاعدة واضعف من هذا دعوى ان حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلوة بالعمل
على الاكثر والعمل على الاحتياط بعد الصلوة على ما هو فتوى الخاصة وصريح اخبارهم الاخر لا ينافي
ارادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الاخر وسيظهر اندفاعها بما
سيجيء في الاخبار الاتية من عدم امكان الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين ومنها
نفضة مما ذكرنا يظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن ابي الحسن قال اذا شككت فابن
على اليقين قلت هذا اصل قال نعم فان جعل البناء على الاقل ينافي ما جعله الشارع اصلا في
غير واحد من الاخبار مثل قوله اجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن على الاكثر و
قوله فيما تقدم الا اعلمك شيئا الى آخر ما تقدم فالوجه فيه اما الحمل على التقية واما ما ذكره
بعض الاصحاب في معنى الرواية بارادة البناء على الاكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لاجل
الصلوة على تقدير الحاجة ولا يضر بها على تقدير الاستغناء نعم يمكن ان يقال ان الامام عليه السلام
اختصاص الموثقة بشكوك الصلوة فضلا عن الشك في ركعاتها فهو اصل كلي خرج منه الشك
في عدد الركعات فهو غير قادح لكن يرد عليه عدم الدلالة على ارادة اليقين السابق على الشك
ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق فهو اضعف دلالة من الرواية الاتية الصريحة في اليقين
السابق لاحتمالها لارادة ايجاب العمل بالاحتياط فافهم ومنها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن
مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي رواية اخرى عنه ع من كان على يقين فاصابه شك
فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وعدها المجلسي في البحار في سلك الاخبار التي يستفاد
منها القواعد الكلية اقول لا يخفى ان الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض احدهما الاخر بل لا بد
من اختلافهما اما في زمان نفس الوصف كمن كان يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك فيه
السبت في حال اليقين في ذلك الزمان واما في زمان متعلقهما وان اتحد زمانهما كان يقطع يوم
السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع بعدالته في يوم السبت فهذا هو
الاستصحاب وليس منوطا بتعدد زمان الشك واليقين كما عرفت في المثال فضلا عن تأخر الاول
عن الثاني وحيث ان صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين

حملها على القاعدة الاولى وحاصلها عدم العبرة بطرو الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء
ويؤيده ان النقض محمول على حقيقته لانه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقا على المتيقن
بخلاف الاستصحاب فان المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين وهذا ليس نقضا لليقين السابق الا اذا اخذ متعلقه مجردا عن التقييد بالزمان الاول وبالجملة فمن
تأمل في الرواية واغمض عن ذكر بعض ادلة الاستصحاب جزم بما ذكرنا في معنى الرواية اللهم الا ان يقال
بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفا لليقين ان الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد
بالزمان فان ظاهر قول القائل كنت متيقنا امس بعدالة زيد ظاهر في ارادة اصل العدالة
المقيدة بالزمان الماضي وان كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين لكن لم يلاحظه على وجه التقييد
فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان متعلقا بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك التقييد ظاهرا في تحقق اصل
العدالة في زمان الشك فينطبق على الاستصحاب فافهم ثم لو سلم ان هذه القاعدة باطلاقها مخالفة للاجماع
امكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة الى الاعمال التي رتبها حال اليقين به كالاقتداء
في مثال العدالة بذلك الشخص او العمل بفتواه او شهادته او تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع
السابق واخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لافادة القطع لكن الانصاف ان
قوله فان اليقين لا ينقض بالشك بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله لا ينقض اليقين بالشك
ظاهر مساقه لها وبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن يحيى لتضعيف
العلامة له في الخلاصة وان ضعفه ذلك البعض باسناده الى تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه
فتامل ومنها مكاتبة علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه
من رمضان هل يصام ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان تفريع تحديد كل من الصوم و
الافطار على رؤية هلالي رمضان وشوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا
بالشك اي مزاحما به والانصاف ان هذه الرواية اظهر ما في هذا الباب من اخبار الاستصحاب
الا ان سندها غير سليم هذه جملة ما وقفت عليه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب وقد عرفت
عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد
وربما يؤيد ذلك بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة مثل رواية عبد الله بن سنان الواردة
فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير قال فهل علي ان اغسله فقال لا
لانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة



تتمة حاشية ... هو المناط في استصحاب الطهارة والالزام بحجية المعدول عن الفعلة وهو محمول على الحجية للطهارة في القاعدة فيما كان مسبوقا بالطهارة ليس الا نفس ما هو العلة فيما لم يسبق بالطهارة وهو نفس الشك ومعلوم ان الاستصحاب ليس هو مجرد الحكم على طبق الحالة السابقة ... [illegible]

... في الضعيف الاستدلال لرواية الاجماع مورد ... [illegible]

محمد فالشك
بروايات الحل خاصة
الاستصحاب وذكر ... كما
صنعه صاحب الوافية ... [illegible]
... الاحتياج ... الاشتباه ... [illegible]

... منها احكام الشك ... [illegible] ... العلم بالنجاسة

وهذا فرع مورد
الاستصحاب ...
استقر ...
كيف اشتبه عليه الامر ...
الجمع بينهما مع انه لا جامع بينهما ...
والعجب منه ما ذكره اخيرا من قوله الا ان هذا الحكم
مستمر الى ان الشك راجع بعد ان كان هو الحكم المستفاد
من الاصل الذي ذكره او الى الطهارة الظاهرية
المستفادة من قاعدة الطهارة فيرد عليه اولا ان هذا

[illegible]

قوله فالاولى حمله على ارادة الاستصحاب الخ اقول
لا يخفى عليك ما يمكن ان يرد على ما ذكره دام ظله من
ان مجرد عدم عروض الاشتباه في الماء من
غير جهة العارض غالبا لا يصلح للقرينة
ظهور القضية في اثبات الحكم للموضوع لاثبات استمراره
في مورد الفرض ... غير ثبوته
الا ان

... لا ... فلا شيء يدل على الاصل الاولى اي قاعدة
الطهارة فيما شك في طهارته من حيث الشك ولو ...
ان منشأ ما وقع من الخلط والاشتباه في
المقام هو شمول القاعدة لمورد
الاستصحاب من دون تأمل في
ان مجرد الاجتماع المورد
في بعض الاحيان
لا يصح ان
يكون

... المجتمعين مصداقا فلا حرج مع تباين المناط فيه ...

العلية ... لا تزاحم الظهور المستفاد من الالفاظ ... [illegible]

[illegible]

وعلة وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها ولو كان المستند فاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة اذ الحكم فى القاعدة مستند الى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة نعم الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك فى ارتفاعها بالرافع ومثل قوله ع فى موثقة عمار كل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر بناء على انه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شئ الى ان يعلم حدوث قذارته لا لاثباتها له ظاهرا واستمرار هذا الثبوت الى ان يعلم عدمها فالغاية وهى العلم بالقذارة على الاول غاية للطهارة ورافعة لاستمرارها فكل شئ محكوم ظاهرا باستمرار طهارته الى حصول العلم بالقذارة فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة على الثانى غاية للحكم بثبوتها والغاية وهى العلم بعدم الطهارة رافعة للحكم فكل شئ يستمر الحكم بطهارته الى كذا فاذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها والاصل فى ذلك ان القضية المغياة سواء كانت اخبارا عن الواقع وكانت الغاية قيدا للمحمول كما فى قولنا الثوب طاهر الى ان يلاقى نجسا ام كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول كما فيما نحن فيه قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهرا او واقعا من غير ملاحظة كونه مسبوقا بثبوته وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار لا اصل الثبوت بحيث يكون اصل الثبوت مفروغا عنه والاول اعم من الثانى من حيث المورد اذا عرفت هذا فنقول ان معنى الرواية اما ان يكون خصوص المعنى الثانى وهو القصد الى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت اصل الطهارة فيكون دليلا على استصحاب الطهارة لكنه خلاف الظاهر واما خصوص المعنى الاول الاعم منه وحينئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وان شمل مورده لان الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق طهارته بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى فى مسبوق الطهارة لا استصحابها بل تجرى فى مسبوق النجاسة على اقوى الوجهين الاتيين فى باب معارضة الاستصحاب للقاعدة ثم لا فرق فى مفاد الرواية بين الموضوع الخارجى الذى يشك فى طهارته من حيث الشبهة فى حكم نوعه وبين الموضوع الخارجى المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجى فعلم مما ذكرنا انه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين من امتناع ارادة المعانى الثلثة من الرواية اعنى قاعدة الطهارة فى الشبهة الحكمية وفى الشبهة الموضوعية واستصحاب الطهارة اذ لا مانع عن ارادة الجامع بين الاولين اعنى قاعدة الطهارة فى الشبهة الحكمية والموضوعية نعم ارادة القاعدة والاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ فى معنيين لما عرفت ان المقصود فى القاعدة مجرد اثبات الطهارة فى المشكوك وفى الاستصحاب

قضية حسب العلم بالقذارة التى ينافى الطهارة غاية لها فى
الملاقية هو
بقائها واستمرارها
ما لم يعلم بالقذارة كما هو
الشان فى كل غاية غاية الامر
ان قضيتها لو كانت من الامور الواقعية
هو استمرار المغيى وبقائه واقعا الى زمان تحققها و
يكون الدليل عليها دليلا اجتهاديا على البقاء ولو كانت
من العلوم كما هو الحال فى الغاية ههنا فيكون بلاحظتها دليلا على استمرار الطهارة

...

لفظه على معناه الحقيقى الواقعى اذ لا منافات بين كونه حقيقيا واقعيا
وكون استمراره تعبديا محضا فالاستمرار بحده وبغايته يستفاد
من مجرد الغاية كما يستفاد من سائر الغايات بلا تفاوت
فى البين يوجب استعمال اللفظ فى المعنيين
فيها وان كانت خصوصيتها موجبة لكون
الاستمرار المستفاد عنها ظاهريا
لا واقعيا بخلافها فقد
لمحض بالحقيقة
اى ارادة
المعانى الثلثة اى مفاد الدليل الاجتهادى والقاعدة والاستصحاب

وما يتعلق به

خصوص بقائها في معلوم الطهارة سابقا. الجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرنا والفرق بينهما
لا نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها ولا جامع بينهما وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين
فزعم جواز ارادة القاعدة والاستصحاب معا وانكر ذلك على صاحب القوانين فقال ان الرواية تدل
على اصلين احدهما ان الحكم الاولي للاشياء ظاهرا هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة وهذا
لا تعلق له بمسألة الاستصحاب الثاني ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد الاستصحاب
وجزئياته انتهى اقول ليت شعري ما المشار اليه بقوله هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة فان
كان هو الحكم المستفاد من الاصل الاولي فليس استمراره ظاهرا ولا واقعا مغيى بزمان العلم بالنجاسة
بل هو مستمر الى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة مع ان قوله حتى تعلم اذا جعل من توابع الحكم الاول
الذي هو الموضوع للحكم الثاني فمن اين يصير الثاني مغيى به اذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد
غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الاول المغيى موضوعا له وان كان هو الحكم الواقعي المعلوم يعني ان
الطهارة اذا ثبتت واقعا في زمان فهو مستمر في الظاهر الى زمن العلم بالنجاسة فيكون الكلام مسوقا
لاستمرار الطاهرية فيما علم ثبوت الطهارة له واقعا في زمان فاين هذا من بيان قاعدة الطهارة من
حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك ومنشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة
لمورد الاستصحاب فيتخيل ان الرواية تدل على الاستصحاب وقد عرفت ان دلالة الرواية على طهارة
مستصحب الطهارة ليس لاجل انها حكم الاستصحاب الطهارة والا فقد اشرنا الى ان القاعدة تشمل
مستصحب النجاسة ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية حيث ذكر روايات اصالة الحل الواردة في
مشتبه الحكم والموضوع في هذا المقام ثم على هذا كان ينبغي ذكر ادلة اصالة البراءة لانها ايضا
متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد فالتحقيق ان الاستصحاب من حيث هو مخالف للقواعد
الثلث البراءة والحل والطهارة وان تصادقت موارده فثبت من جميع ما ذكرنا ان المتعين حمل
الرواية المذكورة على احد المعنيين والظاهر ارادة القاعدة نظير قوله كل شيء لك حلال لان حمله
على الاستصحاب وحمل الكلام على ارادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر اذ
ظاهر الجملة الخبرية اثبات اصل المحمول للموضوع لا اثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت اصله نعم
قوله حتى تعلم يدل على استمرار المغيى لكن المغيى به الحكم بالطهارة يعني هذا الحكم الظاهري مستمر الى كذا
لا ان الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمرة ظاهرا الى زمن العلم بضدها قوله ع الماء كله طاهر حتى تعلم انه
قذر فهو وان كان متحدا مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية الا ان الاشتباه في الماء من جهة

عرض النجاسة للماء غير متحقق غالباً فالاولى حملها على ارادة الاستصحاب والمعنى ان الماء المعلوم طهارته بحسب اصل الخلقة طاهر حتى تعلم اى مستمرة طهارته المفروضة الى حين العلم بعروض القذارة له سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الامر الخارجي كالشك في ملاقاته للنجاسة او نجاسة ملاقيه ومنها قوله عم اذا استيقنت انك توضّأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة ثم ان اختصاص ما عدا الاخبار العامة بالقول المختار واضح واما الاخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس توضيحه ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل والاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له بعد ان كان آخذاً به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه والبناء على عدمه بعد وجوده اذا عرفت هذا فنقول ان الامر يدور بين ان يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الاثر وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين وبين ان يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثاني فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى والظاهر رجحان هذا على الاول لان الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب احداً فان الضرب قرينة على اختصاص العام بالاحياء ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات ثم لا يتوهم الاحتياج الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه لان التصرف لازم على كل حال فان النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة او احكام اليقين والمراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحيوة زيد بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين وهذه الاحكام كنفس المتيقن ايضاً لها استمرار شأني لا يرتفع الا بالرافع فان جواز الدخول في الصلوة بالطهارة امر مستمر الى ان يحدث ناقضها وكيف كان فالمراد اما نقض المتيقن والمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه واما نقض احكام اليقين اى الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به والمراد حينئذ رفع اليد عنها ويمكن ان يستفاد من بعض الامارات ارادة المعنى الثالث مثل قوله عم بل ينقض الشك باليقين وقوله ولا يعتد بالشك في حال من الحالات

تحت الاختيار مع ان الكلام في شكوك البقاء والارتفاع دون وقوعه لا بتغير عما هو عليه من البقاء والارتفاع مع ان الابقاء الحقيقي ليس بمراد وان كان امره وجوداً وعدماً بيد المكلف وقد انقدح بذلك فساد ما افاده قده في وجه لزوم التصرف في اليقين على كل حال بان لفظة فان النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه او احكام اليقين لما عرفت من ان النقض ...

... مع الشك في زمان واحد فلا بد من التصرف فيه لاجل صحة النهي عن نقضه اذ لا يصح النهي عنه الّا اى عملا وبناء عن نقض اله نقض له اصلا كما لا يخفى نعم يصح تعلقه به في مورد قاعدة اليقين بدون ذلك لانتقاضه بحقيقته فلا يحتاج في مورده الى التصرف في الهيئة بخلاف مورد الاستصحاب فانه لا بد منها كما لا يخفى قلت صحة النهي عن نقضه انما هو بملاحظة اتحاد متعلقه مع متعلق الشك ذاتاً وعدم ملاحظة تعدده بها زماناً وبذلك يحصل ان اليقين انه قد انتقض بالشك في مورد الاستصحاب ويصح النهي عن نقضه ...

... المتصرف فيه بسبب ملاحظته ولزوم التصرف في الهيئة بما عرفت واغناء التصرف فيها عن التصرف في اليقين بالمجاز او الاضمار وعدم الغناء معه عنه مع ان رفع اليد المقتضي للبقاء ليس اقرب الى المعنى الحقيقي للنقض اعتباراً ولا اعتباره اصلاً والظاهر ان العبرة بنظر العرف في اطلاق النقض لا يكون ...

الا بمجرد كون الشيء محتمل البقاء من غير نظر الى ان الشك فيه يكون ...

وقوله في الرواية الاربعمائة من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وقوله اذا شككت فابن على اليقين فان المستفاد من هذه وامثالها ان المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق نظير قوله اذا خرج من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس شكا في الرافع كما لا يخفى هذا ولكن الانصاف ان شيئا من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لان قوله بل ينقض الشك باليقين معناه رفع الشك لان الشك مما لا يرتفع الا برافع واما قوله من كان على يقين فشك فقد عرفت انه كقوله اذا شككت فابن على اليقين غير ظاهر في الاستصحاب مع امكان ان يجعل قوله فان اليقين لا ينقض بالشك او لا يدفع بقرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض مع ان الظاهر من المضي الجري على مقتضى الداعي السابق فدل الوقف لا انصاف نظير قوله اذا كثر عليك السهو فامض على صلواتك ونحوه فهو ايضا مختص بما ذكرنا واما قوله اليقين لا يدخله الشك فتفريع الافطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان الى ان يحصل الرافع وبالجملة فالمتأمل المنصف يجد ان هذه الاخبار لا تدل على ازيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برافع احتج للقول الاول بوجوه منها انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الاحكام من الادلة اللفظية لتوقفها على اصالة الحقيقة وعدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغير ذلك فيه ان تلك الاصول قواعد لفظية مجمع عليها بين العلماء وجميع اهل اللسان في باب الاستفادة مع انها اصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقا لكونها مجمعا عليها بالخصوص واما لرجوعها الى الشك في الرافع ومنها ما ذكره في المعالج من ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا فيجب الحكم بثبوته في الان الثاني اما ان المقتضي ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن نعلم ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرافع انتهى وفيه ان المراد بالمقتضي اما العلة التامة للحكم او للعلم به اعني الدليل والمقتضي بالمعنى الاخص وعلى التقدير الاول فلا بد من ان يراد من ثبوته في الزمان الاول فلا بد من ان يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الاول ومن المعلوم حينئذ امتناع ذلك لثبوت المعلول والمدلول في الزمان الثاني اصلا وعلى الثاني فلا بد من ان يراد ثبوته في الزمان الثاني

مقتضيا للحكم وفيه مع انه اخص من المدعى ان مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظن ببقاء المقتضى بالفتح والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط ان كان سقوط الاحتمال الاول فلا معنى له وان كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرافع ولا بعدمه فيتوقف ذلك الى عن الحكم بثبوت المقتضى بالفتح لا بثبوته وربما يحكى ابدال قوله فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظن ثبوته ويحتمل ان هذا ابعد عن الايراد ومرجعه الى دليل اخر ذكره العضد وغيره وهو ان ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء وسيجيء ما فيه ثم ان ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة ولم نعرف هذه الدعوى من احد واعترف بعدمه في المعارج في اجوبة النافين وصرح بدعوى رجحان البقاء ويمكن ان يريد به اثبات البناء على الحالة السابقة لو مع عدم رجحانه وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في امورهم فالظاهر ان مرجع هذا الدليل الى انه اذا احرز المقتضى وشك في المانع بعد تحقق المقتضى وعدم المانع في السابق بنى على عدمه ووجود المقتضى ويمكن ان يستفاد من كلامه السابق في قوله والذي نختاره ان مراده بالمقتضى الحكم دليله وان المراد بالعارض احتمال طرو المخصص لذلك الدليل فمرجعه الى ان الشك في تخصيص العام او تقييد المطلق لا عبرة به كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الالفاظ فانه اذا دل الدليل على ان عقد النكاح يحل علاقة الزوجية وعلم من الدليل دوامها ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعا لها وشك في شيء اخر انه رافع مستقل او فرد من ذلك الرافع ام لا وجب العمل بدوام الزوجية عملا بالعموم الى ان يثبت المخصص وهذا حق وعليه عمل العلماء كافة نعم لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة كظلمة او عدم الخبرة فهي العمل بالعموم وعدمه كما اذا قيل اكرم العلماء الا زيدا فشك في انسان انه زيد او عمرو قولان في باب العام والمخصص اصحهما عدم الاعتبار بذلك العام لكن كلام المحقق قدس سره في الشبهة الحكمية بل مفروض كلام القوم ايضا اعتبار الاستصحاب المعدود من ادلة الاحكام فيها دون مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجية هذا غاية ما امكننا من توجيه الدليل المذكور ولكن الذي يظهر بالتامل عدم استقامته في نفسه وعدم انطباقه على قوله المتقدم والذي نختاره واخراجه المدعى عن عنوان الاستصحاب كما نبه عليه في المعارج وتبعه غير واحد ممن تاخر عنه اما انه غير مستقيم في نفسه فلان المراد ان الثابت في الزمان الاول ممكن الثبوت في الان الثاني والا لم يحتمل البقاء فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر فان كان النقد نقد وجود العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه فيجب العمل عليه ففيه منع استلزام عدم العلم

بالموثر ونحوها علمه المستلزم لرجحان البقاء مع ان مرجع هذا الوجه الى ما ذكره العضدي وغيره من ان ما
تحقق وجوده ولم يظن او لم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء فمحصل الجواب عن هذا وامثاله من
ادلتهم الراجعة الى دعوى حصول ظن البقاء منع كون مجرد وجود الشيء سابقا مقتضيا للظن ببقائه كما
يشهد له تتبع موارد الاستصحاب من باب الظن النوعي بمعنى كون مجرد كونه لو خلي وطبعه يفيد الظن بالبقاء
وان لم يفده فعلا لمانع ففيه انه لا دليل على اعتباره اصلا وان اريد اعتباره عند حصول
الظن فعلا منه فهو وان استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من اصالة حجية الظن الا
ان القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه حتى ان في المورد الواحد يختلف
الحكم باختلاف الاشخاص والازمان وغيرها لم يقل به احد فيما اعلم عدا ما يظهر من شيخنا البهائي
قدّه في حبل المتين وما ذكره قدّه [illegible] الاجماع ظاهرا الا ان بناء العلماء في العمل بالاستصحاب
في الاحكام الجزئية من الكلية والجزئية خصوصا المتقدمين منهم على عدم مراعاة الظن الفعلي
ثم ان بناء [illegible] كالمحقق [illegible] على افادة الظن بالبقاء مع الظن بالارتفاع ان الاستصحاب
امارة حيث لا امارة [illegible] الامارة [illegible] كان نعم لا يبعد ان يكون الغلبة كذلك وكيف
كان ففيه [illegible] منع افادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن ببقائه وقد استظهر بعضهم تبعا
لبعض [illegible] ان المشكوك يلحق بالظن غلبة البقاء في الامور القارة قال السيد الشارح
للوافية [illegible] ورجحان البقاء اذ الرجحان لا بد له من موجب لان وجود كل ممكن لا بد له من علة
وجود [illegible] الاول ليست هي اليقين المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم
فيشبه ان يكون هي كون الاغلب في افراد الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون
رجحان وجود هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا
بعادة او امارة والا فيقوى بهما ويقوى الى ان يصير جاها [illegible] اذا كان [illegible] انتهى كلامه رفع
مقامه وفيه ان المراد بغلبة البقاء ليس غلبة البقاء ابد الآباد بل المراد البقاء على مقدار خاص من
الزمان ولا ريب ان ذلك المقدار الخاص ليس امرا مضبوطا في الممكنات ولا في المستصحبات والقدر المشترك
بين الكل او الاغلب منه معلوم التحقق في موارد الاستصحاب واما الشك في الزائد فان ادعى ثبوتها
للاغلب الى زمان الشك ففيه اولا انه لا يعلم اغلب الموجودات السابقة مطلق فضلا لا انا لا نعلم
بقاء الاغلب في زمان الشك وثانيا لا ينفع بقاء الاغلب في الحاق المشكوك للعلم بعدم الرابط
بينها وعدم استناد البقاء فيها الى جامع كما لا يخفى بل البقاء في كل واحد منها مستند الى ما هو مفقود

فى غيره نعم بعضها مشترك فى مناط البقاء وبالجملة فمن الواضح ان بقاء الموجودات المشاركة مع مستحالنا المتغير فى الوجود من الجواهر والاعراض فى زمان الشك فى النجاسة لذهاب التغير المشكوك مدخليته فى بقاء النجاسة لا يوجب الظن ببقائها وعدم مدخلية التغير فيها وهكذا الكلام فى كل ما شك فى بقائه لاجل الشك فى استعداده للبقاء وان اريد ثم ما وجد به كلام المستدل انفا من انّا القوم بعد ما تبعنا فى الاعتراف بان هذا الظن ليس منشاؤه محض الحصول فى الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم فال بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الاول على حسب استعداداتها وتفاوت نهاف مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه فى الغالب الحاقا له بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ فى الحكم ببقائه بحسب ما غلب فى افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القديمة يقتضى مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضى مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا ولدود القز والبق والذباب مقدارا اخر وكذلك الرطوبة فى الصيف والشتاء فهنا مرحلتان الاولى ثبات الاستمرار فى الجملة الثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار فى الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذى هو من جملتها فالحكم الشرعى مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة الاحكام الصادرة من الموالى الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم فى اثبات الحكم الشرعى فنأخذ الظن الذى ادعينا من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب به وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالى وعزائم سائر العباد ثم ان ظن الحاصل من الغلبة فى الاحكام الشرعية محصلها انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بحسب دليلها الاول بمعنى انها ليست احكاما انية مختصة بان الصدور بل يفهم من حالها من جهة امر خارج حتى من الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار فاذا رأينا منه فى مواضع عديدة انه اكتفى فى ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده من الامر الاول الاستمرار نحكم فيما لم يظهر مراده من الامر الاول بالاستمرار ويحكم فيه الى ان يظهر مراده بالاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذلك لكل ما فى موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء انما هى يظهر وجه ضعفه اذ الوجه فيها اشرنا اليه توضيحه

ان الشك في الحكم الشرعي قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرافع اما الاول فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد مثلا اذا شككنا في مدخلية التغير في النجاسة حدوثا وارتفاعا وعدمها فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الاحكام الشرعية الاخر مثل احكام الطهارات والنجاسات فضلا عن احكام المعاملات والسياسات فضلا عن احكام الموالي الى العبيد وبالجملة فكل حكم شرعي او غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الاغراض والمصالح ومتعلق بما هو موضوع له وله دخل في تحققه ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط هنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه حدوثا وارتفاعا فتتبع لاجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء احكام سائر الموالي بل احكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعا ومحمولا عد من اسفه السفهاء واما الثاني وهو الشك في الرافع فان كان الشك في رافعية الشيء للحكم فهو ايضا لا دخل له بباب الاحكام الا ترى ان الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعية كالشك في ارتفاع النجاسة بالغسل مرة او نجاسة الماء بالاتمام كرا او ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب و الزبيب والتمر واما الشك في وجود الرافع وعدمه فالكلام فيه هو الكلام في الامور الخارجية ومحصل الكلام انه ان اريد انه يحصل الظن بالبقاء اذا فرض له صنف او نوع يكون الغالب في افراده البقاء فلا ننكره ولذا يحكم بظن بقاء الشيء عند الشك فيه لكنه يحتاج الى ملاحظة الصنف او النوع حتى لا يحصل التغاير فان المتطهر في الصبح اذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته واراد اثبات ذلك بالغلبة فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية مثل بياض ثوبه وطهارته وحيوة زيد ومعموده وعدم ولادة الحمل الفلاني ونحو ذلك نعم لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد او المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة وجد الاغلب متطهرا في هذا الزمان حصل الظن ببقاء طهارته وبالجملة فما ذكره من ملاحظة اغلب الصنف فحصول الظن بحق الا ان البناء على هذا في الاستصحاب يسقط عن الاعتبار في اكثر موارده وان بني على ملاحظة الانواع البعيدة او الابعد منه او لمطلق الغالب كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم ففيه ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك وموارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء اليه في مثله لا يحصل الظن بالالحاق لانه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالاغلب من الظن اولا

الحكم او الوصف الجامع فيحصل الظن ببقائه في الفرد المشكوك ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء
اعتبار الاستصحاب في موردين يعلم بمخالفة احدهما للواقع فان المتطهر بمايع شك في كونه بولا او ماء
يحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه مع ان الظن بهما محال وكذا الحوض الواحد اذا صب فيه الماء
تدريجا فبلغ الى موضع شك في بلوغه الكر فانه يحكم ببقاء قلته فاذا امتلأ واخذ منه الماء تدريجا الى
ذلك الموضع فيشك في نقصه عن الكر فيحكم ببقاء كريته مع ان الظن بالقلة في الاول وبالكرية في الثاني
محال ثم ان اثبات حجية الظن المذكور على تقديره بدليل ونهاية ... الفساد خصوصا في بعض الحالات
التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقا فان اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل من الغلبة لم
يعد اعتبار الظن بنجاسته من غلبة اخرى كطين الطريق مثلا مما لا يجتمعان وكذا الاستناد في المذكور
من باب الاستصحاب مع الظن بضد المدعى لاجل الغلبة وعمدتها بناء العقلاء عليه في ذلك في جميع
امورهم كما ادعاه العلامة في النهاية واكثر من تاخر عنه وزاد بعضهم انه لولا ذلك لاختل نظام
العالم واساس عيش بني آدم وزاد آخر ان العمل على الحالة السابقة امر مركوز في النفوس حتى الحيوانات
الا ترى ان الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء او الكلأ والطيور تعود
من الاماكن البعيدة الى اوكارها ولولا البناء على ابقاء ما كان لم يكن وجه لذلك والجواب
ان بناء العقلاء انما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لاجل الغلبة فانهم في امورهم عاملون
بالغلبة سواء وافقت الحالة السابقة او خالفتها الا ترى انهم لا يكاتبون من يحتمل حاله الا بعد
فيه السلامة فضلا عمن ظنها ... بل الاحتياط لا الاعتماد ... ولا يرسلون البضائع
للتجارة ولا يحملونه ... الا اذا وثقوا على الامان ... ولا يعاملونه في هذا الحال اذا كان من
اهل الاستئصال ... وترى لو شكوا في بقاء الحكم الشرعي لا يبنون على البقاء ولو تمكنوا
واقعية المكلف شرعا للطهارة فلا يبنون على عدمها وبالجملة فالذي اظن انهم غير بانين في الشك
في الحكم الشرعي من غير جهة التنبيه على الاستصحاب نعم الانصاف انهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فانهم
عندهم كالشك في حدوثه في البناء على العدم ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص
فانها امارة على العدم لما علم من بناء الشارع على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم
الوجود والكلام في اعتبار هذا الظن بمجرده من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم في باب اصل
البراءة قال في العدة بعد ما حكي عن بعض اختياره عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيمم الداخل في الصلاة
والذي يمكن ان ينتصر به طريقة استصحاب الحال ما اومأنا اليه من ان يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم

الاول لكان عليه دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية كالحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريق اخر وذلك خارج عن استصحاب الحال قيل ان الذي يريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه اما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به انتهى احتج النافون بوجوه منها ما عن الذريعة وفي الغنية من ان المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل توضيح ذلك انهم يقولون قد ثبت بالاجماع على من شرع في الصلوة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فهذا اسمهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل يقتضي الجمع بينهما لان اختلاف الحالتين لا شبهة فيه لان المصلي غير واجد للماء في احديهما واجد له في الاخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة فاذا كان الدليل لا يتناول الا الحالة الاولى وكانت الحالة الاخرى عارية منه لم يجز ان يثبت فيها مثل الحكم انتهى اقول ان كان محل الكلام فيما كان الشك لتخلف وصف وجودي او عدمي متحقق سابقا يشك في مدخليته في اصل الحكم او بقائه فالاستدلال المذكور متين جدا لان المفروض عدم دلالة دليل الحكم الاول وفقد دليل عام يدل على استصحاب كل حكم ثبت في الحالة الاولى في الحالة الثانية لان عمدة ما ذكروه من الدليل هي الاخبار المذكورة وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق فيه معنى النقض وهو الشك من جهة الرافع نعم قد يتخيل كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرافع لان الشك في انتقاض التيمم بوجدان الماء في الصلوة كانتقاضه بوجدانه قبلها سواء قلنا بان التيمم رافع للحدث ام قلنا انه مبيح لان الاباحة ايضا مستمرة الى ان ينقض بالحدث او بوجدان الماء ولكنه فاسد من حيث ان وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض بل الفقدان الذي هو وصف المكلف لما كان مأخوذا في صحة التيمم حدوثا وبقاء في الجملة كان الوجدان رافعا لوصف الموضوع الذي هو المكلف نظير التغير الذي يشك في زوال النجاسة بزواله فوجدان الماء ليس كالحدث وان قرن به في قوله عليه السلام حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتيمم واحد نعم ما لم يحدث او يجد ماء لان المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضي او طرو الرافع وكيف كان فان كان محل الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل الاخر وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السبيلين قلنا ان اثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلثة مضافا الى امكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق في المعارج لكن عرفت ما فيه من التامل ثم انه اجاب في المعارج عن الدليل المذكور بان قوله عمل بغير دليل غير مستقيم لان الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع فاذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحا في نظر المجتهد والعمل بالراجح لازم انتهى وكان مراده بتقدير عدم الرافع عدم العلم به

عرفت مما في دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك الا ان يرجع الى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم ومنها انه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه منها ان يقطع ببقائه فيها وكذا كان يلزم اذا علم بانه حي ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته ان يقطع ببقائه وهو باطل وقال في محكي الذريعة قد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاولى وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها والجواب في المعارج عن ذلك بانا لا ندعي القطع لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه وهذا يكفي في العمل به اقول قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كلية ومنع حجيته ومنها انه لو كان حجة لزم التناقض اذ كما يقال كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلاته فكذا بعد الوجدان كذلك يقال ان وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول او يقال الاشتغال بصلاة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب قال في المعتبر استصحاب الحال ليس حجة لان شرعية الصلاة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه ثم ان مثل هذا لا يسلم عن المعارض لانك تقول الذمة مشغولة بالصلاة قبل الاتمام فكذا بعده انتهى والجواب عن ذلك في المعارج بمنع وجود المعارض في الادلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن المعارض اقول لا وجه على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لو سلم الاستصحاب في موضع عن المعارض اذ قلنا بنفلك مستصحب عن اثر حادث يراد ترتبه على بقائه فبقاء الاصل عدم ذلك الاثر والاولى في الجواب انا اذا قلنا باعتبار الاستصحاب لافادته الظن بالبقاء فاذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلا ظن ارتفاع كل امر فرض كون بقاء المستصحب رافعا له او جزء لجزء له فلا يعقل الظن ببقائه فان ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس او توضأ به محدث مستلزم عقلا لظن طهارة ثوبه وبدنه وبراءة ذمته بالصلاة بعد تلك الطهارة وكذا الظن بوجوب المضي في الصلاة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد اتمام تلك الصلاة وتوهم امكان العكس مدفوع بما سيجيء توضيحه من عدم امكانه وكذا اذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة الى الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب او عدمه لما ستعرف من عدم امكان شمول الروايات الا للشك السببي ومنه يظهر حال معارضة استصحاب انتقاض التيمم بوجدان الماء ومنها انه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي اولى وارجح من بينة الاثبات لاعتضاد الاولى باستصحاب النفي والجواب عنه اولا باشتراك هذا الايراد بناء على ما صرح به جماعة من كون استصحاب

ومايتعلق به

سلمنا

واقام الاخر

بينة على عدم اشتغال

ذمته بالمبلغ المذكور وبرائته

حتى فيما لم يكن هناك بينة على شغلها لان البينة

التي تشهد على البراءة الاصلية لا يخلوا اما ان يستند في شهادتها

الى القطع او اصالة البراءة

النفي المسمى بالبراءة الاصلية معتبر اجماعا اللهم الا ان يقال ان اعتبارها ليس لاجل الظن او يقال ان

الاجماع انما هو على البراءة الاصلية في الاحكام الكلية فلو كان احد الدليلين معتضدا

بالاستصحاب اخذ به كما في باب الشك في اشتغال ذمة الناس فانه من محل الخلاف في باب الاستصحاب

وثانيا بما ذكره جماعة من ان تقديم بينة الاثبات لقوتها على بينة النفي وان اعتضدت بالاستصحاب

اذ رب دليل اقوى من دليلين نعم لو تكافأ الدليلان رجح موافق الاصل به لكن بينة النفي لا تكافؤ

بينة الاثبات الا ان يرجع ايضا الى نوع من الاثبات فيتكافآن وح فالوجه تقديم بينة النفي

لو كان الترجيح في البينات كالترجيح في الادلة منوطا بقوة الظن مط او في غير الموارد المنصوص عليها

على الخلاف كتقديم بينة الخارج وقد ربما تمسكوا بوجوه اخر يظهر حالها ايضا مما ذكرنا من

ادلتهم هذا ملخص الكلام في ادلة المثبتين والنافين مطلقا بقي الكلام في حجة المفصلين

بحث التفصيل بين العدمي والوجودي

فنقول اما التفصيل بين العدمي والوجودي بالاعتبار في الاول وعدمه في الثاني فهو الذي ربما يظهر

من كلام التفتازاني حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف ان خلاف منكري الاستصحاب

انما هو في الاثبات دون النفي وما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره عن تأمل مع ان هذا

اشكالا اخر وقد اشرنا اليه في تقسيم الاستصحاب في تحرير محل النزاع وهو ان القول باعتبار الاستصحاب

في العدميات بعيد عن التكلم في اعتباره في الوجوديات اذ ما من مستصحب وجودي الا وفي مورده استصحاب

عدمي يلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب الوجودي واقل ما يكون عدم ضده فان الطهارة لا

تنفك عن عدم النجاسة والحيوة لا تنفك عن عدم الموت والوجوب وغيره من الاحكام لا ينفك عن عدم

ما عداه من اضداده والظن ببقاء هذه الاعدام لا ينفك عن الظن ببقاء تلك الموجودات فلا

بد من القول باعتبارهما معا او عدمه بناء على ما هو الظاهر المصرح به في كلام العضدي وغيره من اتحاد

الاستصحاب لعدم افادته الظن بالبقاء وان كان ظاهر بعض النافين كالسيد وغيره استنادهم

الى عدم افادته للعلم بناء على ان عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه في الاخبار الآحاد فضلا عن

الظن الاستصحابي وبالجملة فانكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم

بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن نعم لو قلنا باعتباره من باب التعبد من جهة الاخبار

صح ان يقال ان ثبوت ما فارقه من الوجودات باستصحاب عدم اضداد الوجودي لا يثبت الوجودي في الزمان

اللاحق كما ان عدم ما عدا زيد من افراد الانسان في الدار لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها كما

سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد بالاخبار بين العلماء في

غاية القلة الى زمان متأخري المتأخرين مع ان بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون في مقالاتنا
المستصحب بين افرادها ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب على خلاف التحقيق الآتي في
التنبيهات الآتية انشاء الله ودعوى ان اعتبار الاستصحابات العدمية لعله ليس لاجل الظن حتى يسري الى
الوجوديات المقارنة معها بل لبناء العقلاء عليها في امورهم بمقتضى جبلتهم مدفوعة بان عمل
العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن بمقاصدهم والمضي في امورهم بمحض الشك والتردد في
غاية البعد بل خلاف ما نجده من انفسنا معاشر العقلاء واضعف من ذلك ان يدعى ان المعتبر
عند العقلاء من الظن الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحققه السابق لا الظن الناشئ من هذا الظن
الى شيء آخر وح فمعقول العدمي المحقق سابقا يظن تحققه لاحقا ما لم يعلم او يظن تبدله بالوجود بخلاف
الوجودي المحقق سابقا فانه لا يحصل الظن ببقائه لمجرد تحققه السابق والظن الحاصل ببقائه من الظن
الاستصحابي المتعلق بالعدمي المقارن له غير معتبر اما مطلقا او اذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي
المترتبة عليه من جهة الاستصحاب ثم ان معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي اما عدم الحكم
ببقاء المستصحب الوجودي وان كان لترتب امر عدمي عليه كترتب عدم جواز تزويج امرأة المفقود زوجها
المترتب على حيوته واما عدم ثبوت الامر الوجودي لاجل الاستصحاب وان كان المستصحب عدميا فلا يترتب
انتقال مال الحربي الغائب اليه وان كان مترتبا على استصحاب عدم موته ولعل هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني
عن الحنفية من ان الاستصحاب حجة في النفي دون الاثبات وبالجملة فلم يظهر لي ما يدفع هذا الاشكال عن
القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الاثبات واعتباره في النفي من باب الظن نعم قد اشرنا فيما مضى الى انه لو قيل
باعتباره في النفي من باب التعبد لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي بناء على ما سنحققه من انه
لا يثبت بالاستصحاب الا الآثار المستصحب المترتبة عليه شرعا لكن يرد على هذا ان هذا التفصيل مساو
للتفصيل المختار المتقدم ولا يفترق احدهما عن الآخر اذ الشك في بقاء الاعدام السابقة من جهة
الشك في تحقق الرافع فيستصحب عدمه ويترتب عليه بقاء ذلك الامر الوجودي ويحتمل ان الامر الوجودي قد لا
يكون من الآثار الشرعية لعدم الرافع فلا يغني العدمي عن الوجودي مدفوع بان الشك اذا فرض من جهة
الرافع فيكون الاحكام الشرعية المترتبة على ذلك الامر الوجودي مستمرة الى تحقق ذلك الرافع فاذا
حكم بعدمه عند الشك يترتب عليه شرعا جميع تلك الاحكام فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي
وح فيمكن ان يحتج لهذا القول اما على عدم الحجية في الوجوديات فيما تقدم في ادلة المختار من الاجماع
والاستقراء والاخبار بناء على ان الشيء المشكوك في بقائه من جهة الرافع انما يحكم ببقائه لترتبه على

استصحاب عدم وجود الرافع لا الاستصحاب نفسه فان الشك في بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرافع بعد العلم بالرافع فيحكم من اجله ببقاء الطهارة وح فقوله ع والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك وقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين وغيرهما مما دل على ان اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشك يراد منه ان احتمال طرو الرافع لا يعتنى به ولا يترتب عليه اثر النقض فيكون وجوده كالعدم فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم لا من جهة استصحابها والاصل في ذلك ان الشك في بقاء الشيء اذا كان مسببا عن الشك في شيء آخر فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض حتى يتعارض مقتضى اليقين السابق فيهما ام تعاضدا بل الداخل هو الشك السببي ومعه لا يعتنى بالشك المسببي وسيجيء توضيح ذلك هذا ولكن يرد عليه انه قد يكون الامر الوجودي امرا خارجيا كالرطوبة يترتب عليها آثار شرعية فاذا شك في وجود الرافع لها لم يجز ان يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليه احكامها لما سيجيء من ان المستصحب لا يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة عليه بواسطة امر عقلي او عادي فيتعين ح استصحاب نفس الرطوبة واصالة عدم الرافع ان اريد بها اصالة عدم ذات الرافع كالريح المجففة للرطوبة مثلا لم ينفع في الاحكام المترتبة شرعا على نفس الرطوبة بناء على عدم اعتبار الاصل المثبت كما سيجيء وان اريد بها اصالة عدم من حيث صفة الرافعية ومرجعها الى اصالة عدم ارتفاع الرطوبة فهي وان لم يكن يترتب عليه الا الاحكام الشرعية للرطوبة لكنها عبارة اخرى عن استصحاب نفس الرطوبة فالانصاف افتراق القولين في هذا القسم حجة من

حجة من انكر اعتبار الاستصحاب في الامور الخارجية

انكر اعتبار الاستصحاب في الامور الخارجية ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس وحكاه في حاشية له عند كلام الشهيد في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه على ما حكاه شارح الوافية واستظهره المحقق القمي قده من السبزواري من ان الاخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به ثم ان هذا اما اولا فالنقض بالاحكام الجزئية مثل طهارة الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة ونجاسته من حيث الملاقاة فان بيانها ايضا ليس من وظيفة الامام ع كما انه ليس وظيفة المجتهد ولا يجوز التقليد فيها وانما هو من حيث كونه مبينا للشرع بيان الاحكام الكلية المشتبهة على الرعية واما ثانيا فبالحل توضيحه ان بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ولا لاحد من قبله نعم حكم المشتبه بحكمه الجزئي

كشكوك النجاسة او الحرمة حكم شرعي كلي ليس بيانه الا وظيفة للشارع وكذلك الموضوع الخارجي كرطوبة الثوب فان بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع فقال الصادق ع كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وذلك مثل الثوب يكون عليك الى اخره وقوله في خبر اخر سال عن الجبن فقال ... ولعل التوهم نشأ من تخيل ان ظاهر لا تنقض ابقاء نفس المتيقن السابق وليس ابقاء الرطوبة مما يقبل حكم الشارع بوجوبه ويدفعه بعد النقض بالطهارة المتيقنة سابقا فان ابقائها ليس من الافعال الاختيارية القابلة للايجاب ان المراد من الابقاء وعدم النقض هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المتيقن فمعنى استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشك نظير استصحاب الطهارة فطهارة الثوب ورطوبته سيان في عدم قابلية الحكم بابقائهما عند الشك وفي قابلية الحكم بترتيب آثارهما الشرعية في زمان الشك فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته لعدم شمول ادلة لا تنقض للاول في غاية الضعف نعم يبقى في المقام ان استصحاب الامور الخارجية اذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية لا يظهر له فائدة لان تلك الآثار المترتبة عليه كانت مشاركة معه في اليقين السابق فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع فان استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغني عن استصحاب حيوته اذا فرض ان معنی معه في اليقين السابق مثل توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حيوة الغائب فان التوريث غير متحقق حال اليقين بحيوة الغائب لعدم موت قريبه بعد لكن مقتضى التدبر اجراء الاستصحاب على وجه التعليق بان يقال لو مات قريبه قبل الشك في حيوته لورثه وبعبارة اخرى موت قريبه قبل ذلك كان ملازما لارثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة فيستصحب وبالجملة الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان لكن عدم الترتب فعلا في ذلك الزمان مع كونه من آثاره شرعا ليس الا لمانع في ذلك الزمان او لعدم شرط فيصدق في ذلك الزمان انه لولا ذلك المانع او عدم الشرط لترتب الآثار شرعا فاذا فقد المانع الموجود او وجد الشرط المفقود وشك في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الامر الخارجي حكم باستصحاب ذلك الترتب الشأني وفي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الاتية هذا ولكن التحقيق ان في موضع جريان الاستصحاب في الامر الخارجي لا يجري عنه استصحاب الاثر المترتب عليه فاذا شك في بقاء حيوة زيد فلا سبيل الى اثبات آثار حيوته الا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حيوته بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الشخص الحي و لا يغني عن ذلك اجراء الاستصحاب في نفس الآثار بان يقال ان حرمة ماله وزوجته كانت متيقنة فيحرم نقض اليقين بالشك لان حرمة المال والزوجة انما ترتبت في السابق على الشخص الحي بوصف انه حي فالحيوة داخل

وما يتعلق به

٢١٥. معنى موضوعات الاحكام ودعوى عدم ...

حجة تفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره

في موضوع المستصحب فلا اقل من الشك في ذلك فالموضوع مشكوك في الزمن اللاحق وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب واستصحاب الجزء لاحراز الموضوع في استصحاب الاثار غلط لان معنى استصحاب الموضوع ترتيب اثاره الشرعية فتحقق ان استصحاب الاثار نفسها غير صحيح لعدم احراز الموضوع و استصحاب الموضوع كاف في اثبات الاثار وقد تقدم في مستند التفصيل السابق وسيجيء في اشتراط بقاء الموضوع وفي تعارض الاستصحابين ان الشك المسبب عن شك اخر لا يجامع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض بل الداخل هو الشك السببي ومعنى عدم الاعتناء به وقع جعل ناقضاً في زوال الشك المسبب به فافهم **واما القول الخامس** فهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره فلا يعتبر في الاول فهو المصرح به في كلام المحدث الاسترابادي لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعيا الاجماع بل الضرورة على اعتباره قال في محكي فوائده المكية بعد ذكر اخبار الاستصحاب ما لفظه لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة وتقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه مع تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا راجع في الحقيقة الى اسراء حكم موضوع الى موضوع اخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل اي الحالة السابقة التي اذا خلي الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محل النزاع لتواتر الاخبار بان كل ما يحتاج اليه الامة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل الذكر عليهم السلام فعلم انه ورد في محل النزاع احكام لا نعلمها بعينها وتواتر الاخبار بحصول الشك في ثلث بين رشد بين وغي بين اي مقطوع فيه ذلك لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى اقول لا يخفى ان ما ذكره اولا قد استدل به كل من نفى الاستصحاب من اصحابنا واوضحوا ذلك غاية الايضاح كما يظهر لمن راجع الذريعة والعدة والغنية وغيرها الا انهم منعوا عن اثبات الحكم الثابت

الموضوع في زمان بعينه في زمان آخر من دون تغيير واختلاف في صفة الموضوع سابقا ولاحقا كما
يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد او بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنهما واهملوا
قاعدة البناء على اليقين السابق لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل بناء على عدم التفاتهم الى
الاخبار المذكورة لقصور دلالتها عندهم ببعض ما اشرنا اليه سابقا او لغفلتهم عنها على بعد
الاحتمال عن ساحة من هو دونهم في الفضل وهذا المحدث قد سلم دلالة الاخبار على وجوب البناء على اليقين
السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع الا انه ادعى تغاير موضوع المسألة المتيقنة والمسألة المشكوكة
فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق وعدم الحكم به ليس نقضا له فيرد عليه اولا
النقض بالموارد التي ادعى الاجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها كما حكيناها عنه سابقا
فان منها استصحاب الليل والنهار فان كون الزمان المشكوك ليلا او نهارا اشد تغايرا واختلافا
مع كون الزمان السابق كذلك من ثبوت خيار الغبن والشفعة في الزمان المشكوك وثبوتهما في الزمان
السابق ولو اريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان كان الامر كذلك وان كان
دون الاول في الظهور لان مرجع الطلوع والغروب الى الحركة الحادثة شيئا فشيئا ولو اريد استصحاب
احكامهما مثل جواز الاكل والشرب وحرمتهما ففيه ان ثبوتهما في السابق كان منوطا ومتعلقا
في الادلة الشرعية بزماني الليل والنهار فاجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بنفسه عين ما انكره
على القائلين بالاستصحاب من اجراء الحكم من موضوع الى موضوع آخر وبما ذكرنا يظهر ورود النقض
المذكور عليه في باقي الامثلة فاي فرق بين الشك في تحقق الحدث او الخبث بعد الطهارة الذي جعل
الاستصحاب فيه من ضروريات الدين وبين الشك في كون المذي محكوما شرعا برافعية الطهارة
فان الطهارة السابقة في كل منهما كان منوطا بعدم تحقق الرافع وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق
فكيف يسري حكم حالة وجود المناط اليه وثانيا بالحل بان اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة الذي بني
في صدق البناء على اليقين ونقضه بالشك عليه امر راجع الى العرف لانه المحكم في باب الالفاظ ومن المعلوم
ان الخيار او الشفعة اذا ثبت في الزمان الاول وشك في ثبوتهما في الزمان الثاني يصدق عرفا ان القضية
المتيقنة في الزمان الاول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني نعم قد يتحقق في بعض الموارد الشك في اتحاد
الموضوع للشك في مدخلية الحالة المتبدلة فيه فلا بد من التامل التام فانه من اعظم المزال في هذا المقام
واما ما ذكره ثانيا من معارضة قاعدة اليقين والاصل بما دل على التوقف ففيه مضافا الى ما ذكرنا من
ضعف دلالة الاخبار على وجوب الاحتياط وانما يدل على رجحان التحرز عن موارد التهلكة الدنيوية او الاخروية

والاجرة مختصة بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب بحما وتردده بين المحتملا

ان اخبار الاستصحاب حاكمة على ادلة الاحتياط على تقدير دلالة الاخبار عليه ايضا كما سيجيء في مسئلة تعارض

الاستصحاب مع سائر الاصول انتهى ثم ان ما ذكره من انه شبهة عجز عن جوابها الفحول مما لا يخفى ما فيه اذ اى

اصولى او فقيه تعرض لهذه الاخبار دون هذه الشبهة فعجز عن جوابها مع انه لم يذكر في الجواب الاول

منها الا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب ولا في الجواب الثاني الا ما اشتهر بين الاخباريين من وجوب

التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية حجة القول السادس على تقدير وجود القائل به على ما سبق من

التامل فيظهر مع جوابها مما تقدم في القولين السابقين حجة القول السابع الذي نسبه الفاضل

التوني الى نفسه وان لم يلزم مما حققه في كلامه فانه بعد الاشارة الى الخلاف في المسئلة قال لتحقيق

المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني

الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاحكام

الاقتضائية المطلوب فيها الترك وهو الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة

والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع له والمضايقة بمنع ان

الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا

يخ اما ان يكون موقتا ام لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء الوقت ثابتا

بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون

استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة

حتى ياتي به في اى زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء

قلنا بان الامر للفور ام لا والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق

اشتباه غير خفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يقال اثبات الحكم في القسم

الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي

بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخييري ايضا كذلك فالاحكام

التكليفية الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب فاما الاحكام

الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب

صلاته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه

لتحريم الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية تسببه

السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان

ينزل او كالزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب فيه وكالكسوف والخسوف واما

يكون السبب فيه الحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو آخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة

فجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً

للثبوت في جزء آخر بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط

والمانع فظهر مما ذكرناه ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط

والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك فوقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء

الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه في الصلوة لوجوبه قبل زوال

تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده ويقال في المتيمم اذا وجد

الماء في اثناء الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي كان مكلفاً ومأموراً بالصلوة

بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهراً قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط

فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت

لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً

في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر من دون ملاحظة الروايات انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية

تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطريان الشك بل والظن ايضاً يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم الثابت اولاً

الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه وفي

كلامه انظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقرة هي مورد للنظر ثم توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن

القاصر فنقول قوله اولاً والمطابقة يمنع ان الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن

بصدده فيه ان المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات

وانما يقتصر
الاحكام الوضعية اعني نفس السبب والشرط والمانع لان التفصيل في الاحكام الوضعية اعني

سببية السبب وشرطية الشرط والاحكام التكليفية كيف لا يضر في هذا التفصيل منع كون

الحكم الوضعي حكماً مستقلاً وتسليم انه امر اعتباري منتزع من التكليف تابع له حدوثاً وبقاءً وهل

يعقل التفصيل مع هذا المنع ثم انه لا بأس بصرف الكلام الى بيان ان الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول

كما اشتهر في السنة جماعة ولا وانما مرجعه الى الحكم التكليفي فنقول المشهور كما في شرح الزبدة بل الذي

استقر عليه رأي المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب

بينما كون المجامع هو الفاعل لقم او غيره اذ ليس الكلام في الايجاب والسلوب

بل في تحقيق الشيء

وان بمجرد قول المولى هنا

سبب تام ويقصد حصول شيء

بل وثوقه في حصوله وتحققه من دون ان

يوجد فيه خصوصية مقتضية لذلك بل كان انيا

الا كان بلا باوه والانفعال دون الواضح ان العادة

وغيره فيه سبباً وانما صار الكلام في السببية بل المؤثر الحقيقي

بوجوده كونه سبباً من دون ان يتغير ما هو عليه من الذاتيات والصفات

بل لاحظه حيث السببية او الشرطية صار شيئاً وصار صفة كونه مجعولاً

جملة ولما علاقة قول واضح من ان يكون الشيء استتبع رجل ام مرتدة الشيء

شيئاً او ثبات له او متصف بواحد منها لو اخذ فيه بوجوده او عدمه جزء او قيد وكونه

فيه جزئيته او شرطيته وبالجملة مما لا يتصف به الا بعد ان اخذ وكونه

عدم الجزئية او الشرطية له ولا يتصف به لا اخذ وانما يتصف به

تارة ومن هنا نفتح وجه تطرق بجعل اليهما بتعاد ما اه

شيء مركب خاص يوجب فيه اتصاف كل واحد

من اجزاءه بالجزئية للواجب وانه خصوصية

من القيود بالشرطية والمانعية

الشرعي وان كون الشيء سببا الواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء فحقق
قولنا ان اتلاف الصبي سبب لضمانه انه يجب عليه غرامة المثل او القيمة اذا اجتمع فيه شرايط التكليف
من البلوغ والعقل والبقاء وغيرها فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله ادّ
ما اتلفت في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الاتلاف للضمان او بقول
انه ضامن بمعنى انه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرايط التكليف ولم يدع احد انه جعل الحكم
الوضعي الى التكليف الفعلي المنجز حال الصغر الحكم الوضعي الى الشخص حتى يلزم ذلك بما ذكر
بعض من غفل عن مراد التابعين من انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي
كالصبي والنائم وشبههما وكذا الكلام في غير السبب فان شرطية الطهارة للصلوة مجعولة
بجعل مغاير لانشاء وجوب الصلوة الواقعة حال الطهارة وكذا مانعية النجاسة ليست الا
منتزعة من المنع عن الصلوة في النجس وكذا الجزئية منتزعة من الامر بالمركب والعجب ممن ادعى
بداهة بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من انه المشهور الذي استقر عليه راي المحققين فقال قده
في شرحه على الوافية تعريضا على السيد الصدر واما من زعم ان الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي
على ما هو ظاهر قولهم ان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه
غني عن البيان اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له ادنى مسكة والتكاليف المبنية
على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير وبالجملة فقول الشارع
دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة والحيض مانع منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو
ايجاب الصلوة عند الزوال وتحريمها عند الحيض كما ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى
ودعي الصلوة ايام اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع وضعا وهو كون الدلوك سببا والاقراء
مانعا والحاصل ان هنا امرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع احدهما للاخر
عن مراعاته واحتسابه في عداد الاحكام انتهى كلامه رفع مقامه اقول لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفي
ووضعي بالنسبة الى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا فانه اذا قال لعبده اكرم زيدا ان
جاءك فهل يجد المولى من نفسه انه انشأ انشائين وجعل امرين احدهما وجوب اكرام زيد
عند مجيئه والاخر كون مجيئه سببا لوجوب اكرامه وان الثاني مفهوم منتزع من الاول لا يحتاج
الى جعل مغاير لجعله ولا الى بيان مخالف لبيانه ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك
ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب الصلوة عند الاول وطلب تركها عند

الثاني فان اراد تباينهما مفهوما فهو اظهر من ان يخفى كيف وهما مجعولا ن تخلفا الوضع

وان اراد كونهما مجعولين بجعلين فالحوالة على الوجدان لا البرهان وكذا لو اراد كونهما مجعولين

بجعل واحد فان الوجدان شاهد على ان السببية والمانعية في المثالين اعتبارات منتزعات

كالسببية والشرطية والمانعية مع ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة ليس

جعلا للايجاب استتباعا كما ذكره بل هو اخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك هذا كله مضافا

الى انه لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى نتكلم انه بجعل مستقل او لا فانا لا نعقل من

جعل الدلوك سببا للوجوب خصوصا عند من لا يرى كالاشاعرة الاحكام منوطة بالمصالح والمفاسد

الموجودة في الافعال الا انشاء الوجوب عند الدلوك والا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم

ذاته بان يكون فيه معنى يقتضي ايجاب الشارع فعلا عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعولة من

الشارع فعلا عند حصوله ولا نعقلها ايضا صفة اوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعة

ولا الخصوصيات المصنفة او المشخصة هذا كله في السبب والشرط والمانع والجزء واما الصحة والفساد فهما

في العبادات موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به او مخالفته له ومن المعلوم انهما من الموافقة

والمخالفة ليستا بجعل جاعل واما في المعاملات فهما ترتب الاثر عليها وعدمه فمرجع ذلك الى سببية

هذه المعاملة لاثرها وعدم سببيتها تلك فان لوحظت المعاملة سببا لحكم تكليفي كالبيع لاباحة

التصرفات والنكاح لاباحة الاستمتاعات فالكلام فيهما يعرف مما سبق في السببية واخواتها وان

لوحظت سببا لامر آخر كسببية البيع للملكية والنكاح للزوجية والعتق للحرية وسببية الغسل

للطهارة فهذه الامور بنفسها ليست احكاما شرعية نعم الحكم بثبوتها شرعي وحقايقها

اما امور اعتبارية منتزعة من الاحكام التكليفية كما يقال الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع

به وبعوضه والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الاكل والشرب والصلوة نقيض

النجاسة واما امور واقعية كشف عنها الشارع فاسبابها على الاول في الحقيقة اسباب للتكاليف

فيصير سببية تلك الاسباب كمسبباتها امورا منتزعة وعلى الثاني يكون اسبابا كنفس المسببات امورا

واقعية مكشوفا عنها ببيان الشارع وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الاسباب ومما ذكرنا

تعرف الحال في غير المعاملات من اسباب هذه الامور كسببية الغليان في العصير للنجاسة والملاقاة

لها والسبي للرقية والتنكيل للحرية والرضاع لانفساخ الزوجية وغير ذلك فافهم وتأمل في المقام

فانه من مزال الاقدام قوله وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك

الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك فى ثبوت الحكم فى الزمان الثانى بالنص لا بثبوته فى الزمان الاول حتى يكون استصحابا اقول فيه ان الموقت قد يتردد وقته بين زمان وما بعده فيجرى الاستصحاب واورد عليه تارة بان الشك قد يكون فى النسخ واخرى بان الشك قد يحصل فى التكليف كمن شك فى وجوب اتمام الصوم لحصول مرض يشك فى كونه مبيحا للافطار وثالثة بانه قد يكون اول الوقت واخره معلوما ولكنه يشك فى حدوث الاخر والغاية فيحتاج المجتهد فى الحكم بالوجوب او الندب او الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك الى دليل عقلى او نقلى غير دلك الامر هذا ولكن الانصاف عدم ورود شئ من ذلك عليه اما الشك فى النسخ فهو خارج عما نحن فيه لان كلامه فى الموقت حيث يشك فى بعض اجزاء الوقت كما اذا شك فى جزء مما بين الظهر والعصر فى الحكم المستفاد من قوله اجلس فى المسجد من الظهر الى العصر وهو الذى ادعى ان وجوبه فى الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل واما الشك فى ثبوت هذا الحكم الموقت لان لكل يوم او نسخه فى هذا اليوم فهو شك لا من حيث توقيت الحكم بل من حيث نسخ الموقت فان وقع الشك فى النسخ الاصطلاحى لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه لان اثبات الحكم فى الزمان الثانى لعموم الامر الاول للازمان ولو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقة الشارع بل كل شارع على ارادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة لا من عموم لفظى زمانى وكيف كان فالاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول المخصص فى الازمان كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال المخصص فى الافراد واستصحاب عدم التقييد لدفع ارادة المقيد من المطلق والظاهر ان مثل هذا ليس محلا لانكاره ولعل ثبوتنا الحكم فى الزمان الثانى لوجوده فى الزمان الاول بل لعموم دليله الاول كما لا يخفى وبالجملة فقد صرح هذا المفصل بان الاستصحاب المختلف فيه لا يجرى فى التكليفيات ومثل هذا الاستصحاب مما انعقد على اعتباره الاجماع بل الضرورة كما نقله فى كلام المحدث الاسترابادى ولو فرض الشك فى النسخ فى ارتفاع حكم لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عموم زمانى فهو خارج عن النسخ الاصطلاحى ولعل فيما ذكره من ان الامر اذا لم يكن للتكرار يكفى فيه المرة ولا وجه للنقض به فى مسئلة الموقت ثم واما الشك فى تحقق المانع كالمرض المبيح للافطار والسفر الموجب للقصر والضرر المبيح لتناول المحرمات فهو الذى ذكره المفصل فى اخر كلامه من جريان الاستصحاب فى الحكم التكليفى تبعا للحكم الوضعى فان السلامة من المرض الذى يضر به الصوم شرط فى وجوبه وكذا الحضر وكذا الامن من

قوله فيه ان الموقت قد يتردد وقته الخ انظاهرانه الزام بعدم استيفاء الاقسام مع انه الفاضل بصدده فى المقام حيث انه بصدد بيان عدم تطرق الشك الى الاحكام ليجرى فيه الاستصحاب فرد عليه بعدم الاستيفاء ان مثل هذه الصورة الى يشك فى بقاء الحكم وارتفاعه كما لا يخفى فيجريان الاستصحاب فيها والا فيجى من المصنف الجزم بعدم جريانه فى الموقت للاتى يكون ... عما سياتى منه فى الجواب بقوله اللهم لولا ... كاظم الطوسى الحجة مد ظله

الصوم في ترك الحرم فاذا شك في وجود شيء من ذلك استصحب الحالة السابقة له وجودا او عدما ويتبعه بقاء الحكم التكليفي السابق وقد عرفت فيما مر عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي الامع قطع النظر عن استصحاب موضوعه وهو الحكم الوضعي في المقام مثلا اذا اوجب الشارع الصوم الى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم فاذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور واحرز الشرط بالاستصحاب اغنى عن استصحاب المشروط بل لم يبق مجرى له لان معنى استصحاب الشرط ترتيب آثار وجوده وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلل الناقصة وح فلا يبقى الشك في بقاء المشروط وبعبارة اخرى الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط والاستصحاب في الشرط وجودا او عدما مبين لبقاء المشروط او ارتفاعه فلا يجري فيه الاستصحاب لا معارضا لاستصحاب الشرط لانه مزيل له ولا معاضدا كما ابحث فيه وسيتضح لك في مسئلة الاستصحاب في الامور الخارجية وفي بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع انشاء الله ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه بما اذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي فانه لا يجري معه استصحاب الحكم التكليفي كما عرفت في الشرط فان الوقت شرط او سبب في الامر فان لم يجر استصحاب الحكم التكليفي لانه كان متحققا بقيد ذلك الوقت فالصوم المقيد وجوبه بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان المشكوك كونه من النهار واثباتا لبقاء الحكم المقيد بالنهار في هذا الزمان الا ان يثبت كون هذا الزمان نهارا كما سيجيء توضيحه في نفي الاصول المثبتة انشاء الله اللهم الا ان يقال انه يكفي في الاستصحاب التكليفي سابقا وان كان لتعليقه على امر حاصل فيقال حرمة اذا انقطع الاستصحاب المعلق عليها وجوب الحكم ان انقطع فاذا شك في ارتفاعها يكون شكا في ارتفاع الحكم المنجز وبقائه وان كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه لان ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية الا ان استصحاب وجود ذلك الامر المعلق عليه كاف في عدم جريان الاستصحاب المذكور فانه حاكم عليه كما ستعرف نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشك في الوقت كما لو كان الوقت مرددا بين امرين كذهاب الحمرة واستتار القرص لانحصر الامر في اجراء استصحاب التكليف فتح والحاصل ان النقض عليه بالنسبة الى الحكم التكليفي المشكوك بقاؤه من جهة الشك في سببه او شرطه او مانعه غير متجه لان مجرى الاستصحاب في هذه الموارد اولا وبالذات هو نفس السبب والشرط والمانع ويتبعه بقاء الحكم التكليفي ولا يجوز اجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء الا اذا فرض انتفاء استصحاب الامر الوضعي قوله وعلى الثاني الخ كما ان ظننا بافادة الامر التكرار الخ فلا يكون التكرار مرة دائرا بين وجهين كما اذا علمنا بانه يقبل التكرار

حكم العقد على الوجوب الموجود قبلا لان وجود الشرط لا مدخل له في اصل وجوبه في الشرع وبحسب اثاره الشرع لان هذا المعنى لا يتفاوت الامر فيه بين الصورتين واما له مدخل في تنجزه على المكلف بحيث يلزم بعد وجوده التعليق والاشتراط ما فيه من ضرورة ان صدق الشرط لا يوجب رفع الشرطية وجه التوقف ولهذا ذكرنا في تلك المسئلة ايرادا على ما ذكروه من ان الواجب المشروط يصير واجبا مطلقا بعد وجود شرطه ان وجود الشرط لا يعقد

الشرط الحكم كافيا ومغنيا عنه ومن هنا يمكن لك توجيه النقض الثاني ايضا اللهم الا ان يقال ان غاية مختصر ما هو في الحكم تحقق الشك بالنسبة الى الشرطية لا في اجراء الاستصحاب بالنسبة اليها فان ما تقدم ايضا ليس الا اجراء الاستصحاب بالنسبة الى الامر المسبب عن الشك في شيء آخر فيما يمكن اجراء الاستصحاب بالنسبة اليه فتامل لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن دام الاستاذ مد ظله العالي على رؤس المسلمين

قوله نعم لو فرض في مقام الخ اقول الوجه في عدم جريان الاستصحاب في بقاء

الشرعي الذي لا يمكن الا بتبيين موضوعه ومحموله شرعا على ما عليه المشهور من المسامحة في باب الاستصحاب على ما ستقف عليه مفصلا لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن مد ظله قوله فافهم اقول الوجه في ما مر هو ما عرفت فتامل كل تمام السابقة وستقف عليه بعد هذا انشاء ان شك في شيء من اسبابه في غيره

اذا كان من جهة كونه موضوعا عاما كما هو المفروض في المقام كما لا يخفى لم يجر الاستصحاب بالنسبة اليه اصلا سواء فرض امكان اجراء الاستصحاب بالنسبة الى الموضوع او فرض عدم امكانه والوجه فيه ما في الموضوع قد عرفته فيما مضى وستعرف فيما سيأتي انشاء الله هذا ولكن يمكن ان يقال بناء على المسامحة في باب الاستصحاب لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبة الى الحكم مع الشك في موضوعه حينئذ بما عليه العرف فتدبر فلعل الوجه في قوله بعد هذا ولا يجوز اجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء الا اذا فرض انتفاء استصحاب الامر الوضعي لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن دام ظله

الذاتي لكن العدد المتكرر كان مرددا بين الزائد والناقص وهذا الايراد لا يندفع بما ذكره فلابد
من ان الحكم في التكرار كالامر الموقت كما لا يخفى فالصواب ان يقال اذا ثبت وجوب التكرار فالشك في
بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة يرجع الى الشك في مقدار التكرار لتردده بين الزائد والناقص
ولا يجري فيه الاستصحاب لان كل واحد من المتكرر ان كان تكليفا مستقلا فالشك في الزائد
شك في التكليف المستقل وحكمه النفي باصالة البرائة لا الاثبات بالاستصحاب كما لا يخفى وان
كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المامور به بان يكون الامر مجموع العدد المتكرر من حيث
انه مركب واحد فيرجع الى الشك في جزئية شيء للمامور به وعدمها ولا يجري فيه ايضا الاستصحاب
لان ثبوت الوجوب لباقي الاجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيته بل لابد من الرجوع
الى البرائة او قاعدة الاحتياط قوله والاولى ان المكلف مشغول حتى ياتي بها في زمن كان يرد
عليه النقض بما عرفت حاله في العبارة الاولى ثم انه لو شك في كون الامر للتكرار او المرة
كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزائد والناقص وكذا لو امر المولى بفعل له استمرار في
الجملة كالجلوس في المسجد ولم يعلم مقدار استمراره فان الشك بين الزائد والناقص يرجع مع فرض
كون الزائد المشكوك واجبا مستقلا على تقدير وجوبه الى اصالة البرائة ومع فرض كونه جزء
يرجع الى مسئلة الشك في الجزئية وعدمها والحق فيها البرائة او وجوب الاحتياط قوله وتوهم ان
الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتامل الظاهر انه دفع
اعتراض على تسويته في ثبوت الوجوب في كل جزء من الوقت بنفس الامر بين كونه للفور وعدمه
لا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الامر الفوري لان كونه من قبيل الموقت المضيق
لا يوجب جريان الاستصحاب فيه لان الفور المنزل عند المتوهم منزلة الموقت المضيق اما ان يراد به
المسارعة في اول ازمنة الامكان وان لم يسارع ففي ثانيها وهكذا واما ان يراد به خصوص الزمان
الاول فاذا فات لم يثبت بالامر وجوب الفعل في الان الثاني مترتبا على الاول فهو في كل
جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق وعلى الثاني فلا معنى للاستصحاب بناء على ما سنذكره من
ان الاستصحاب لم يعقل فيما بعد الوقت وعلى الثالث يكون في الوقت الاول كالمضيق وفيما
بعده كالامر المطلق وقد ذكر بعض شراح هذا الكتاب ان دفع هذا التوهم لاجل ان سلم الحاجة
الى الاستصحاب لاثبات الوجوب فيما بعد الوقت الاول ولم اعرف له وجها قوله ذكرنا في
النهي كما لا يخفى انه قد لم يستوفوا اقسام الامر لان منها ما يتردد الامر بين الموقت بوقت فيرتفع لا

قوله كانه قده لم يلاحظ الخ ظاهره تسليم ما ذكره الفاضل التونى من افادة النهي المطلق التكرار وهو واضح المنع كما نبه عليه المحقق القمي ره للفور كون النهى كالامر ظاهرا في الطبيعة من حيث هي من دون افادة مرة و لا تكرار

قوله والا فان قام الاجماع او دليل الخ اقول لا يخفى عليك

بفوانه وبين المطلق الذى يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت كما اذا شككنا فى ان الامر بالغسل فى يوم الجمعة مطلق فيجوز الاتيان به فى كل جزء من النهار او موقت من الزوال الى الليل وكذا وجوب الفطرة بالنسبة الى يوم العيد فان الظاهر انه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفى هنا ابتداء قوله بل هو اولى لان مطلقه الخ كانه قده لم يلاحظ الا الاوامر والنواهي اللفظية البينة المدلول والا فاذا قام الاجماع او دليل لفظى مجمل على حرمة شئ فى زمان ولم يعلم بقائها بعده كحرمة الوطى للحائض المرددة بين اختصاصها بايام الرؤية فيرتفع بعد النقا وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع الا بالاغتسال وكحرمة العصير العنبى بعد ذهاب ثلثيه بغير النار وحليته عصير الزبيب والتمر بعد غليانهما الى غير ذلك مما لا يحصى فلا مانع فى ذلك كله من الاستصحاب قوله فينبغى ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هى على الاطلاق او الظاهر ان مراده من سببية السبب تاثيره لا كونه سببا فى الشرع وهو الحكم الوضعى لان هذا لا ينقسم الى ما ذكره من الاقسام لكونه دائما فى جميع الاسباب الى ان ينسخ فان اراد من النظر فى كيفية سببية السبب تحصيل مورد يشك فى كيفية السببية ليكون موردا للاستصحاب فى المسبب فهو منافى لما ذكره من عدم جريان الاستصحاب فى التكليفيات الا بتبع جريانه فى الوضعيات وان اراد من ذلك نفى مورد يشك فى كيفية سببية السبب ليجرى الاستصحاب فى المسبب فنستخبر بان موارد الشك كثيرة فان المسبب قد يتردد بين الدائم والموقت كالخيار المسبب عن الغبن المردد بين كونه دائما لولا المسقط وبين كونه فوريا وكالشفعة المرددة بين كونه مستمرا الى الصبح لو علم به ليلا ام لا وهكذا والموقت قد يتردد بين وقتين كالكسوف الذى هو سبب لوجوب الصلوة المردد وقتها بين الاخذ فى الانجلاء وتمامه قوله وكذا الكلام فى الشرط والمانع الخ لم اعرف المراد من الحاق الشرط والمانع بالسبب فان شيئا من الاقسام المذكورة فى السبب لا يجرى فى المانع وان جرى كلها او بعضها فى المانع الخ كلها او بعضها فى المانع ان لوحظ ذاته كونه سببا للعدم لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل فى السبب كذا حكم الشرط اذا لوحظ كونه سببا لعدم الحكم وكذا ما ذكره فى وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله فان ثبوت الحكم الخ فان الحاصل من النظر فى كيفية شرطية الشرط انه قد يكون نفس الشئ شرطا للشئ على الاطلاق كالطهارة من الحدث الاصغر للمس ومن الاكبر للمكث فى المساجد ومن الحيض للوطى ووجوب العبادة وقد يكون شرطا له فى حال دون حال كاشتراط الطهارة من الخبث فى الصلوة مع التمكن لا مع عدمه وقد يكون حدوثه فى زمان

ما شرطا للشيء فيبقى المشروط ولو بعد ارتفاع الشرط كالاستطاعة للحج فقد يكون تأثير
الشرط بالنسبة الى فعل دون آخر كالوضوء للعقد المؤثر فيما يأتي به حال العقد فاذا شككنا
في مسئلة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة فلا مانع من استصحابه وكذا لو شككنا
في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط كما اذا ارتفع التمكن من ازالة النجاسة في
اثناء الوقت فانه لا مانع من استصحاب الوجوب وكذا لو شككنا في ان الشرط في اباحة الوطي الطمأنينة
بمعنى النقاء من الحيض او ارتفاع حدث الحيض وبالجملة فلا اجد في كيفية شرطية الشرط مانعة عن
اجراء الاستصحاب في المشروط بل قد يوجب اجرائه فيه قوله فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب
المختلف فيه لا يجري الا في الاحكام الوضعية اعني نفس الاسباب والشروط والموانع اقول
ما في هذا التفريع فانه لو ظهر من كلامه جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية بمعنى نفس
الاسباب والشروط والموانع ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف نعم علم من كلامه عدم الجريان في المسببات
لزعمه انحصارها في المؤبدات والموقتات بوقت محدود معلوم فبقي امران احدهما نفس الحكم الوضعي
وهو جعل الشيء سببا لشيء او شرطا واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها لعين ما ذكره
في الاحكام التكليفية والثاني نفس الاسباب والشروط وبرد عليه ان نفس السبب والشرط
والمانع ان كان امرا غير شرعي فظاهر كلامه حيث جعل محل الكلام في الاستصحاب المختلف
فيه هي الامور الشرعية خروج مثل هذا عنه كحيوة زيد ورطوبة ثوبه وان كان امرا شرعيا
كالطهارة والنجاسة فلا يخفى ان هذه الامور الشرعية مسببة عن اسباب فان النجاسة التي
مثل بها في الماء المتغير مسببة عن التغير والطهارة التي مثل بها في مسئلة المتيمم مسببة عن التيمم
فالشك في بقائها لا يكون الا للشك في كيفية سببية السبب الموجب لاجراء الاستصحاب
في المسبب اعني النجاسة والطهارة وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب ودعوى
ان الممنوع في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب عن الاسباب الا بتعاقب جريانه في نفس
الاسباب مدفوعة بان النجاسة كما حكاه الفاضل الشهيد ليست الا عبارة عن وجوب الاجتناب
والطهر الحاصل من التيمم ليس الا اباحة الدخول في الصلوة المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول
فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفي وقوله وقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها
آه قد عرفت وستعرف ايضا انه لا خفاء في ان استصحاب النجاسة لا يعقل لها معنى الا ترتب آثارها
اعني وجوب الاجتناب في الصلوة والاكل والشرب فليس هنا استصحاب الحكم التكليفي الا

في بقاء شبهة اخرى في منع جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية

ابدله ولا انبعا وهذا كاستصحاب حيوة زيد فان حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم عقد زوجته

التصرف في ماله وليس هذا استصحابا لهذا التحريم بل التحقيق كما سيجي محله جواز اجراء الاستصحاب

في الاحكام التي يستصحب موضوعاتها الا ان استصحاب وجوب الاجتناب مثلا ان كان بملاحظة

استصحاب النجاسة فقد عرفت انه لا يبقى بهذه الملاحظة شك في وجوب الاجتناب لما عرفت

من ان حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين

بالطهارة وان كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب لان وجوب الاجتناب سابقا

عن الماء المذكور انما كان من حيث كونه نجسا لان النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب فما لم يحرز

الموضوع في لا استصحاب ثم اعلم انه بقي هنا شبهة اخرى في منع جريان الاستصحاب في الاحكام

التكليفية مطلقا وهي ان الموضوع للحكم التكليفي ليس الا فعل المكلف ولا ريب ان الشارع بل

كل حاكم انما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثم يحكم عليه فاذا امر

الشارع بفعل كالجلوس في المسجد مثلا فان كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير

المقيد بشيء اصلا فلا اشكال في عدم ارتفاع وجوبه الا بالاتيان اذ لو ارتفع الوجوب بغيره

كان ذلك الرافع من قيود الفعل وكان الفعل المطلوب مقيدا بعدم هذا القيد من اول الامر

والمفروض خلافه وان كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم ذلك القيد موجبا

لانتفاء الموضوع فعدم مطلوبيته ليس لارتفاع الطلب عنه بل لم يكن مطلوبا من اول الامر

فاذا شك في الزمان المتأخر في وجوب الجلوس يرجع الشك الى الشك في كون الموضوع للوجوب هو

الفعل المقيد او الفعل المعري عن هذا القيد ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا لان معناه اثبات

حكم كان متيقنا من موضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع وهذا غير متحقق فيما نحن

فيه وكذا الكلام في غير الوجوب من الاحكام الاربعة الاخر لاشتراك الجميع في كون الموضوع هو

فعل المكلف الملحوظ للحاكم حين الحكم بجميع مشخصاته خصوصا عند القائل بالتحسين والتقبيح لدخلية

المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان نعم ينبغي ان يقال له انه كما يمكن ان يجعل الزمان ظرفا للفعل

بان يقال ان التبريد في زمان الصيف مطلوب فلا يجري الاستصحاب اذا شك في مطلوبيته في زمان آخر

امكن ان يقال ان التبريد مطلوب في زمان الصيف على ان يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيد

للطلب فيجري استصحاب الطلب اذا شك في بقائه بعد الصيف اذ الموضوع باق على حاله في الحالتين نعم

الا ان انتفاء القيد في الحقيقة راجع الى الموضوع وتقييد الطلب احيانا في الكلام مسامحة في التعبير كما لا

يخفى فافهم وبالجملة فيختص مجرى الاستصحاب في الامور القابلة للاستمرار في موضوع ولا الارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه كالطهارة والنجاسة والملكية والزوجية والرطوبة والبنوة ونحو ذلك في من ذلك يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي ايضا اذا تعلق بفعل مخصوص والجواب عن ذلك ان مبنى الاستصحاب خصوصا اذا استند فيه الى الاخبار على القضايا العرفية المتحققة في الزمان الثاني التي ينتزعها العرف من الادلة الشرعية فانهم لا يرتابون في انه اذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقائه بعده ان الشك في هذه المسئلة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها وان كان مقتضى المداقة العقلية كون الزمان قيدا للفعل وكذلك الاباحة والكراهة والاستحباب نعم قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك في الاستمرار مثلا اذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شككنا في الغد انه واجب اليوم عند الزوال فلا يحكمون باستصحاب ذلك ولا يبنون على كونه مما شك في استمراره وارتفاعه بل يحكمون في الغد باصالة عدم الوجوب قبل الزوال الا ما لو ثبت ذلك مرارا ثم شك فيه بعد ايام فالظاهر حكمهم بان هذا الحكم كان مستمرا وشك في ارتفاعه ومن هنا ترى الاصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر وباستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض لا من جهة اصالة عدم السفر الموجب للقصر وعدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب التمام لانه من اثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر وبوجوب العبادة لانه من اثار عدم الحيض بل من جهة كون التكليف بالتمام وبالعبادة عند العرف في كل يوم امرا مستمرا عندهم وان كان التكليف يتجدد يوما فيوما فهو في كل يوم مسبوق بالعدم فينبغي ان يرجع الى استصحاب عدمه لا الى استصحاب وجوده والحاصل ان المعيار حكم العرف بان الشيء الفلاني كان مستمرا فارتفع وانقطع او انه مشكوك الانقطاع ولولا ملاحظة هذا التخيل العرفي لم يصدق على النسخ انه رفع للحكم الثابت او لمثله فان عدم التكليف في وقت الصلاة بالصلاة الى القبلة المنسوخ في الحقيقة للتكليف لا رفع ونظير ذلك في غير الاحكام الشرعية ما سيجيء من اجراء الاستصحاب في مثل الكرية وعدمها وفي الامور التدريجية المتجددة شيئا فشيئا وفي مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الاجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقيا الا بالمسامحة العرفية كما سيجيء ان شاء الله تعالى حجة القول الثاني من النقاد وجوابها يظهر بعد بيان وتوضيح القول فيه فنقول قد نسب جماعة الى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وانكارها في استصحاب حال الاجماع وظاهر ذلك كونه مفصلا في المسئلة وفي كرى النهاية مسئلة الاستصحاب ونسب لجماعة منهم الغزالي حجيته ثم اطال الكلام في ادلة النافي والمثبت

ثم ذكر عنوانا اخر لاستصحاب حال الاجماع ومثل له بالمتيمم اذا راى الماء في اثناء الصلوة بالخارج
من غير السبيلين من المتطهر ونسبه الى الاكثر ومنهم الغزالي حجية الا ان الذي يظهر بالتدبر
في كلامه المحكي في النهاية هو انكار الاستصحاب المتنازع فيه اشار ان يثبت المستصحب بغير الاجماع
من الادلة المختصة دلالتها بالحال الاول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني فانه قد يعبر عن جميع
ذلك باستصحاب حال الاجماع كما ستعرف في كلام الشهيد وانما المسلم عنده استصحاب عموم النص او
اطلاقه الخارج عن محل النزاع بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة فمنشا نسبة التفصيل اطلاق الغزالي
الاستصحاب على استصحاب عموم النص او اطلاقه وتخصيص عنوان ما انكره باستصحاب حال الاجماع
وان صرح في اثناء كلامه بالحاق غيره مما يشبهه في اختصاص مدلوله بالحالة الاولى في منع جريان الاستصحاب
فيما ثبت كما ستعرف في كلام الشهيد قال في الذكرى بعد تقسيم حكم العقل المتوقف على
الخطاب على خمسة اقسام ما يستقل به العقل كحسن العدل والتمسك باصل البراءة وعدم الدليل
دليل العدم والاخذ بالاقل عند فقد دليل على الاكثر الخامس اصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب
حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف مثاله المتيمم اه واختلف الاصحاب في حجيته وهو مقرر
في الاصول انتهى ونحوه ما حكي عن الشهيد الثاني في مسئلة ان الخارج من غير السبيلين
ناقض ام لا وفي مسئلة المتيمم اه وصاحب الحدائق في الدرر النجفية بل استظهر هذا من كل من مثل
لمحل النزاع بمسئلة المتيمم كالمعتبر والمعالم وغيرهما ولا بد من نقل عبارة الغزالي المحكية في النهاية
حتى يتضح حقيقة الحال قال الغزالي على ما حكاه في النهاية المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا
في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي وان
ظن اقامة الدليل فقد اخطا فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه فان كان
لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده
وان دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل
التخصيص وان كان الاجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود
ولو كان الاجماع شاملا لحال الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة
عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد
مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم
المجمع عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الجامع فهو محال وهذا كما ان العقل

دل على البرائة الاصلية بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود وههنا دقيقة وهي ان كل
دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف
عموم النص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم بصيغته شامل لمحل الخلاف
فان قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل شامل بصيغته صوم رمضان
مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل وهذا المخالف
لا يسلم شمول الاجماع لمحل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا استحالة شمول الصيغة
مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبيه لها ثم قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف
اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد
على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع
دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ذلك الدليل ليس هو الاجماع لانه مشروط
بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود وان كان نصا فبين حتى ننظر هل يتناول حال الوجود ام لا لا يقال
فهم ينكروا على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع ولا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه
بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم
لان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة
على ان النبي صلى الله عليه وآله لم يتجدد نبوة الايام لما عرفنا دوامها ودوام عهد من يربكا ولسيمائه
فعود الا بقر اكلة ودخوله الدار ولم يزل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها وكذا
خبر الشارع عن دوام الصلوة مع بقاء المال خبر الشرع عن دوامها مع وجوه فيفتقر في دوامها الى
دليل اخر انتهى ولا يخفى ان كثيرا من كلماته مخصوصا قوله اخبر الشارع عن دوامها مع علمه بالمال
صريح في ان هذا التحكم غير مختص بالاجماع بل يشمل كل دليل يدل على قضية مهملة من حيث الزمان
بحيث يحتاج الزمان بحيث يقطع باختصاص مدلوله الفعلي في الزمان الاول والعجب ان شارح المختصر حيث
نسب القول بحجية الاستصحاب الى جماعة منهم الغزالي ثم قال ولا فرق عند من يرى صحة الاستدلال
به بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف كونه نصابا ان الزكوة لم تكن واجبة
عليه والاصل البقاء او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل
خروج الخارج منه متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه انتهى ولا يخفى ان
المثال الثاني مما نسب الى الغزالي انكار الاستصحاب فيه كما عرفت من النهاية ومن عبارة الغزالي المحكية

عدم الفرق في عدم اعتبار الاستصحاب بين حال الاجماع وغيرها مما يكون مماثلا لها
في عدم الدلالة بالنسبة الى الزمان
الثاني فانه لو كان قائلا بحجية في غير حال
الاجماع لم يكن معنى لمطالبة البيان حتى ينظر فيه هل يتناول
حال الوجود ام لا وبالجملة لا ريب عند المطلع في ظهور كلامه
صراحته فيما ذكرنا سيما بملاحظة السؤال الذي ذكره والجواب عنه
منها قوله في الفائدة اراده ما ذكرنا وكذا قوله بعد هذا
منها اقوى الدلالة على ما ذكرنا
منه الاستاد العلامة

مع قطع النظر عما ذكره الاستاد العلامة دام ظله من حكاية المثال حيث انك قد عرفت
انه من المنكرين مطلقا فكيف ينسب اليه القول بحجية الاستصحاب
عن اطلاق القول به مولانا الحاج ميرزا محمد
هو كما والعجب من شارح المختصر حيث التعجب ان
احدهما نسبة القول باعتبار الاستصحاب
مطلقا الى الغزالي مع ما عرفت من ان
ظاهر كلامه انكار اعتباره
في عدم الاستصحاب
قال
العموم وثانيهما ما اشار اليه المعترض من تصريحه باعتبار استصحاب الطهارة في مثال
خروج الخارج من غير السبيلين مع انكار الغزالي الاعتبار في خصوص
هذا المثال منه

في الاستصحاب

في جمع شارح الوافية بين قولي الغزالي

٢٣٠

عنه فيها ثم ان السيد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي تارة بان قوله بحجية

الاستصحاب ليس مبنيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها

والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الاجماع واخرى بان غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه

بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لاجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام

ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه يضاد الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه

قوله والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف النص والعموم ودليل العقل فان الخلاف

لا يضادها ويكون غرضه من قوله فلا بد لدوامه من سبب الرد على من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق

الشيء في الواقع وان الاذعان به يحصل بمجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر كذلك فان

الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امر ايضا كعادة او امارة او غيرهما انتهى اقول اما الوجه الاول

فهو كما ترى فان التمسك بالروايات ليس له اثر في كلام الخاصة الذين هم الاصل في تدوينها فكيف هم

فضلا عن العامة واما الوجه الثاني فقيه ان مثار الخدمين بناقص قوله من حيث ان ما ذكره في

استصحاب حال الاجماع من اختصاص دليل الحكم بالحالة الاولى بعينه موجود في بعض صور استصحاب

غير الاجماع فانه اذا ورد النص على وجه يكون ساكتا بالنسبة الى ما بعد الحالة الاولى كما اذا

ورد ان الماء ينجس بالتغير مع فرض عدم اشعار فيه بحكم ما بعد زوال التغير فان نحو هذا الدليل

يوصف كونه دليلا مفقودا في الحالة الثانية كما في الاجماع واما قوله وغرضه من دلالة الدليل

على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن بوجود المدلول في الان الثاني الى اخر ما ذكره ففيه انه اذا اعلم

لدليل او ظن لامارة بوجود مضمون هذا الدليل الساكت اعني النجاسة المذكورة فامكان حمل هذا

الدليل على الدوام ان اريد به امكان كونه دليلا على الدوام فهو ممنوع لامتناع دلالته على

ذلك لان دلالة اللفظ لا بد لها من سبب واقتضاء والمفروض عدمه وان اريد امكان كونه مرادا في

الواقع من الدليل وان لم يكن الدليل مفيدا له ففيه منع حجية اختصاصه بالاجماع عند العامة الذي

هو بعض مستند الحكم لا كاشف عن مستنده الراجع الى النص وجريان مثله في المستصحب الثابت

بالفعل والتقرير فانه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام بهذا المعنى ومن الفرق

لا يؤثر فيما ذكره الغزالي في نفي استصحاب حال الاجماع لان نفيه لذلك كما عرفت من تمثيله

بموت زيد وبناء داره احتياج الحكم في الزمان الثاني الى دليل او امارة هذا وعلى كل حال الظاهر

فرض كون الغزالي مفصلا في المسئلة بين ثبوت المستصحب بالاجماع ثبوته بغيره فيظهر رده مما ظهر

الكلام في رد الجمع المذكور

اقتضاء ضعف ما تقدم من ان ادلة الاثبات لا يفرق فيها بين الاجماع وغيره خصوصا ما كان نظير الاجماع في السكوت عن حكم الحالة الثانية خصوصا اذا علم عدم ارادة الدوام منه في الواقع كالفعل التقرير وادلة النفي كذلك لا يفرق فيها بينهما ايضا وكذا لو فرق بينهما بان الموضوع في النص مبين يمكن العلم بتحققه وعدم تحققه في الآن اللاحق كما اذا قال الماء اذا تغير نجس فان الماء موضوع والتغير قيد للنجاسة فاذا زال التغير امكن استصحاب النجاسة للماء واذا قال الماء المتغير نجس فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغير فاذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب لان الموضوع هو المتلبس بالتغير وهو غير موجود كما اذا قال الكلب نجس فانه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحا فاذا فرضنا انعقاد الاجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير فالاجماع امر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعا والتغير قيدا للنجاسة او ان الموضوع هو المتلبس بوصف التغير وكذا اذا انعقد الاجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حيوته ثم مات فانه لا يتعين الموضوع حتى يجري عند ارادة الاستصحاب لكن هذا الكلام جار في جميع الادلة الغير اللفظية نعم ما سيجيء ويتقدم من ان تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة ولا بمراجعة الادلة الشرعية يكفي في رفع الفرق المذكور فربما يجري الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق كما يجيء في مسئلة اشتراط بقاء الموضوع

انشاء الله حجة القول التاسع وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع الى الرافع وبين غيره ما يظهر من آخر كلام المحقق في المعارج كما نقدمه في نقل الاقوال حيث قال والذي نختاره ان ننظر في دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وجد الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بها فكذا بعده كان صحيحا فان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضي لا يقال ان المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه لم يكن ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني امرا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضى فيه ان الحكم بوجود الشيء لا يكون الا مع العلم بوجود علته التامة التي من اجزائها عدم الرافع فعدم العلم به يحقق العلة التامة الا ان يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به وهو عين الكلام

في اعتبار الاستصحاب والاولى الاستدلال له بما استظهرناه من الروايات السابقة بعد نقلها من ان النقض رفع الامر المستمر في نفسه وقطع الشئ المتصل كذلك فلا بد ان يكون متعلقه ما يكون له استمرار واتصال وليس ذلك نفس اليقين لانتقاضه بغير اختيار المكلف فلا يقع في حيز التحريم ولا احكام اليقين من حيث هو وصف من الاوصاف لارتفاعها بانتفائه قطعا بل المراد به بدلالة الاقتضاء الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين لان نقض اليقين بعد انتفائه لا يعقل له معنى سوى هذا ثم لا بد ان يكون احكام المتيقن كنفسه مما يكون مستمرا لولا الناقض هذا ولكن لا بد من التامل في ان هذا المعنى جار في المستصحب العدم ام لا او لا يبعد تحققه فتامل ثم ان نسبة القول المذكور الى المحقق مبنى على ان مراده من دليل الحكم في كلامه بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور هو المقتضي وعلى ان يكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشئ اما الدال الذي دليله المذكور على ذلك واما العدم القول بالاثبات في الشك في الرافعية والانكار في الشك في وجود الرافع وان كان العكس موجودا كما سيجئ من المحقق السبزواري ولكن في كلا الوجهين نظر اما الاول فلا مكان الفرق بين الذي ذكره لان مرجع ما ذكره في الاستدلال الى جعل المقتضي والرافع من قبيل العام والمخصص فاذا ثبت عموم المقتضي وهو عقد النكاح لحل الوطي في جميع الاوقات فلا يجوز رفع اليد عنه بالالفاظ التي وقع الشك في كونها مزيلة للقيد لعقد النكاح اذ من المعلوم ان العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص اما لو ثبت تخصيص العام وهو المقتضي لحل الوطي اعني عقد النكاح بمخصص هو اللفظ الذي اتفقوا على كونه مزيلا للقيد لعقد النكاح فاذا شك في تحققه وعدمه فيمكن منع التمسك بالعموم اذ الشك ليس في طرو التخصيص على العام بل في وجود المخصص العام به يقينا فيحتاج اثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام الى اجراء الاستصحاب بخلاف ما لو شك في اصل التخصيص فان العام يكفي لاثبات حكمه في مورد الشك وبالجملة فالفرق بينهما ان الشك في الرافعية فيما نحن فيه من قبيل الشك في تخصيص العام زائدا على التخصيص المعلوم نظير ما اذا ثبت تخصيص العلماء في اكرم العلماء بمرتكب الكبائر وشك في تخصيصه بمرتكب الصغائر فانه يجب التمسك بالعموم والشك في وجود الرافع فيما نحن فيه شك في وجود المخصص العام به يقينا نظير ما اذا علم بتخصيصه بمرتكبي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب بعد العلم بعدالته الى زمان الشك فانه لولا احراز عدم الارتكاب باصالة العدالة التي مرجعها الى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في ايجاب اكرام ذلك المشكوك هذا ولكن يمكن ان يقال ان مبنى كلام المحقق قده لما كان على وجود المقتضي حال الشك وكفايته في ذلك الحكم بالمقتضي فلا فرق في كون الشك في وجود الرافع او رافعية الموجود والفرق بين الشك في الخروج

وما يتعلق به

الشك في تحقق الخارج في مثال العموم والخصوص من جهة احراز المقتضي للحكم بالعموم ظاهر في المثال الا
من جهة اصالة الحقيقة وعدم احرازه في الثاني لعدم جريان ذلك الاصل لا لاحراز المقتضي لنفس الحكم
وهو وجوب الاكرام في الاول دون الثاني فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين واما دعوى عدم
الفصل بين الشكين على الوجه المذكور فهو مما لم يثبت نعم يمكن ان يقال ان المحقق قده لم يتعرض لحكم
الشك في وجود الرافع لان ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس الا النسخ واجراء الاستصحاب
فيه اجماعي بل ضروري كما نقله قده واما الشبهة الموضوعية فقد نقله خروجها في كلام القدماء عن معقد
مسئلة الاستصحاب المعدود في ادلة الاحكام والتكلم فيها انما يقع تبعا للشبهة الحكمية ومن باب
تمثيل جريان الاستصحاب في الاحكام وعدم جريانه بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية فترى المنكرين
يمثلون بما اذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يحكم العادة ببقائه فانه لا يحكم ببقائه بمجرد احتمال الوجود
والمثبتين بما اذا غاب زيد عن اهله وماله فانه يحرم التصرف فيهما بمجرد احتمال الموت ثم ان ظاهر
عبارة المحقق وان اوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة المقتضي على تابيد الحكم فلا يشمل ما
لو كان الحكم موقتا حتى جعل بعضهم هذا من وجوه الفرق بين قول المحقق والمختار بعد ما ذكر وجوها
اخر ضعيفة غير فارقة لكن مقتضى دليله شموله لذلك اذا كان الشك في رافعية شيء للحكم قبل
مجيء الوقت **منتجه** القول العاشر ما حكي عن المحقق السبزواري في الذخيرة فانه استدل على نجاسة
الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الاطلاق بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب ثم رده بان
استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل والاجماع انما دل على النجاسة قبل الممازجة ثم قال لا يقال قول ابي
جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ولكن تنقضه بيقين آخر يدل
على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين
اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في
رفعه يكون على اقسام ثم ذكر الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الشيء من جهة اجمال معنى
ذلك الشيء والشك في كون الشيء مصداقا للرافع المبين مفهوما والشك في كون الشيء رافعا
مستقلا ثم قال ان الخبر المذكور انما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك وذلك انما يعقل
في القسم الاول من تلك الاقسام الاربعة دون غيره لان في غيره لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه
رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما يحصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او باليقين
بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل

حصول الرافع نعم لو حصل القطع بوجود الوقت لم يجر الاستصحاب حينئذ فهي ثمرة التنقيح ليس الا ويدل على ما ذكرنا من ارادة التعميم مضافا الى وجود الدليل الذي ذكره في غير الموقت ان الظاهر سيما بملاحظة ما ذكره من المثال ان مراده من الوقت هو مطلق زمان وجود الشيء لا الوقت المقرر ومن المعلوم ان ثبوت التقييد على هذا النحو لا يضر في جريان الاستصحاب عند المحقق عند الشك فيما لم يثبت تقييد الحكم بالنسبة اليه والا لم يبق معنى للحكم بجريان الاستصحاب في المثال الذي ذكره فان التقييد قد ثبت فيه في الجملة قطعا

ان ادلة الاستصحاب عنده مختلفة على حسب اختلاف الحكم وقضيته

منتجه القول العاشر

ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارده واما على ما اخترناه فقاعدة الاستصحاب مستندة الى الدليل العام وهي حجة على الحكم بالبقاء في موارد الشك في الرافع انما يعتبر في الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه موقتا وهذا انما يعتبر عند ما اذا كان الشك في تعيين الوقت فهو ما اذ اعتمد دون غيره انتهى

مقامه اقول قد عرفت

الاخير من الوجوه التي ذكرها ولهذا قال طيب الله رمسه بعد ما عرفت

ولم يكن بسببه نقض وانما يعقل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعاً للحكم به
لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصورة نقض لليقين
بالشك وانما يكون ذلك في صورة مخصوصة دون غيرها انتهى كلامه رفع مقامه اقول ظاهره
تسليم صدق النقض في صورة الشك في استمرار الحكم فيما عدا القسم الاول ح وانما المانع عدم صدق
النقض بالشك فيها ويرد عليه اولاً ان الشك واليقين قد يلاحظان بالنسبة الى الطهارة مقيدة
بكونها قبل حدوث ما يشك في كونه رافعاً ومقيدة بكونها بعده فمتعلق اليقين بالاولى والشك
بالثانية واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد سواء كان قبل حدوث ذلك
الشيء او بعده فهذا الشك كان حاصلاً من قبل كما ان اليقين باق من بعد وقد يلاحظان بالنسبة
الى الطهارة المطلقة وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد بل الشك متاخر عن اليقين
ولا ريب ان المراد باليقين والشك في قوله ع في صحيحة المذكورة لانك كنت على يقين من
طهارتك فشككت وغيرها من اخبار الاستصحاب هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد اعني
الطهارة المطلقة وح فالنقض المنهي عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتاخر
المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين واما وجود الشيء المشكوك الرافعية فهو بوصف الشك في كونه
رافعاً الحاصل من قبل سبب لهذا الشك فان كل شيء لا بد له من سبب متقدم عليه الوجود حتى الشك في وجود
الرافع فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء اخير للعلة التامة للشك المتاخر الناقض لا للنقض
وثانياً ان رفع اليد عن احكام اليقين عند الشك في بقائه وارتفاعه لا يعقل الا ان يكون
مسبباً عن نفس الشك لان التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق والعمل بالاصول المخالفة له لا
يكون الا لاجل الشك غاية الامر كون الشيء المشكوك كونه رافعاً منشأ للشك والفرق بين
الوجهين ان الاول ناظر الى عدم الوقوع والثاني الى عدم الامكان وثالثاً سلمنا ان النقض
في هذه الصورة ليس بالشك لكنه ليس نقضاً باليقين بالخلاف ولا يخفى ان ظاهر ما ذكره في
ذيل الصحيحة ولكن تنقضه بيقين آخر حصر الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه وح
النقض بغيره شكاً كان ام يقيناً بوجود ما شك في كونه رافعاً الا ترى انه لو قيل في صورة الشك
في وجود الرافع ان النقض بما هو متيقن من سبب الشك لا بنفسه لا يسمع وبالجملة فهذا القول ضعيف
في الغاية بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل البسيط على خلافه فقد يتوهم ان مورد صحيحة زرارة
الاولى مما انكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه لان السؤال فيها عن الخفقة والخفقتين من نقضهما

للوضوء وفيه ما لا يخفى فان حكم الخفقة والخفقتين قد علم من قوله قد تنام العين ولا ينام القلب
والاذن وانما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما اذا وجد امارة على النوم مثل تحريك شيء الى
جنبه وهو لا يعلم فاجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين بقوله لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك
امر بين والا فانه على يقين اه نعم يمكن ان يلزم المحقق المذكور كما ذكرنا سابقا بان الشك في
اصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك فيه فتحقق النوم فالنقض به لا بالشك فيه
فتدبر **حجية القول الحادي عشر** ما ذكره المحقق الخوانساري قده في شرح الدروس عند قول
الشهيد قده ويجزي ذو الجهات الثلث ما لفظه حجة القول بعدم الاجزاء الروايات الواردة
بالمسح بثلثة احجار وان الحجر الواحد لا يسمى بذلك وباستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر
شرعي وبدون الثلثة لا يعلم المطهر الشرعي وحسنة ابن المغيرة وموثقة لا يخرجان عن الاصل
لعدم صحة سندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البرائة
بعد ثبوت النجاسة ووجوب ازالتها لا يبقى بحاله الى الحال بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان
القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم على
قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت نجاسة
ثوب او بدن في زمان فيقولون بعد ذلك يجب الحكم بنجاسته اذا لم يحصل العلم برفعها والثاني
مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم
الجفاف فذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وذهب بعضهم الى حجية القسم الاول واستدل
كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر بالتأمل
فيها ولم نتعرض لذكرها هنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول ان
الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا
نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد
تحققه ثابت الى زمان حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا
فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه
بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران احدهما ان هذا الحكم اما وضعي او اقتضائي
او تخييري ولما كان الاول عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين فيثبت
ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية معينة مثلا فعند الشك في

٢٢٥ قوله نعم يمكن ان يلزم الخ اقول لا يخفى عليك ان هذا الايراد

حجية القول الحادي عشر

حدوثه فلانّه الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظنّ بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتثال فلا بدّ من بقاء ذلك التكليف حال الشكّ ايضاً وهو المطلوب واما على الثاني فالامر اظهر كما لا يخفى وثانيهما ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدلّ على المعنى الذي ذكرته كذلك يدلّ على المعنى الذي ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي ان ينقض في زمان آخر بالشك نظراً الى الروايات وهو بعينه ما ذكره قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض الشك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر مزيل ام لا فح لا دليل على عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول غير جار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني انه الحق لا يخ من اجمال وغاية ما يعلم منها ثبوت الحكم في الصورة التي ذكرناها ... بعض المنافشات لكنه لا يخ عن تأييد ما للدليل الاول فتأمل فان قلت الاستصحاب الذي يدعون فيما نحن فيه وانت منعته الظاهر انه من قبيل ما اعترفت به لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعاً وهنا لم يحصل الظن المعتبر شرعاً بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن ... ليستا حجة شرعية خصوصاً مع معارضتهما بالروايات المتقدمة فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين قلت كونه من قبيل الثاني ممنوع اذ لا دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكره من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان المتغوط اذا حصل لا يصح الصلوة بدون الماء والتمسح راساً الا بالثلثة ولا بالحجر الواحد فهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً فلا يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت هب انه ليس داخلاً فيما ذكرت فح لا يحجية الاستصحاب المذكور لكن نقول قد ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة

فنقول كما قلت فيه تفصيل الخ لا يخفى انه اذا ثبت حكم الى غاية معينة كعدم جواز الدخول في الصلوة مع الحدث الى زمان حصول الطهارة قد يحصل الشك في حصول الغاية وهو واضح وقد يحصل في صدق الغاية على الشيء مع العلم بصدقها على شيء مع القطع بوجود[...]

على قسمين احدهما ان يكون الشك ناشياً من اجمال مفهوم الغاية كالتيمم بالحجر عند من يشك في شمول الصعيد للحجر في مقدار معلوم عند من يشك في كون هذا المقدار كراً وثانيهما ان يكون الشك ناشياً من اشتباه المصداق اي رجوعه للتطهير[...] كشكوك الكرية وقد يحصل في كون شيء غاية ابتداءً بعد العلم بان له غاية[...]

المفهوم وانت خبير بان ظاهر كلامه هذا الحاق الشك في المصداق بالشك في

وجود الغاية سواء كان بسبب الشك الامور الخارجية او اجمال مفهوم الغاية وانما لم يلحق الشك في كون الشيء غاية مستقلة مع تبيّن مفهوم الغاية المعلوم تقييد الحكم بها فتدبر لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني مد ظله

فاما اقول لعل الوجه فيه المنع من الغاية المعلومة بعد تطرق الشك ان كانت غاية عند الشرع والعرف للروايات

والا لم يمنع من الاستدلال بها على اصالة البراءة وان كانت ارادة الاتمام[...]

احتاطوا لاتمّ منه ومن المسلم بحجّيتها حجر واحد فما لو رأينا الاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الاتيان به واجبًا قلت نمنع الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلّف بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب بل الاجماع على ان ترك الامرين معًا سبب لاستحقاق العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نصّ او اجماع على وجوب شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معينة عندنا فلا بدّ من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نصّ او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم انّ ذلك التكليف غير مشروط بشرط من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في ارتفاع الحكم سواء في ذلك كون الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء او الغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن الامر كذلك بل ورد نصّ مثلا على انّ الواجب الشيء الفلاني ونصّ آخر على انّ ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء آخر فالظاهر من النص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معًا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معًا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر ام تباينا كلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الكلي الى الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتامل في خصوصيات الموارد واستنباط احكامها عن هذا الاصل وتحصيل جميع ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضات والله الهادي الى سواء الطريق انتهى كلامه رفع مقامه وحكى عنه سيد الصدر في شرح الوافية حاشية اخرى له عند قول الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه لفظه وتوضيح الكلام ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما تمسكوا لها ضعيف وغاية ما تمسكوا فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الاصل وعدم منعها بناء على

ان هذا الحكم الظاهر انه من الاصول ويشكل التمسك بالخبر في الاصول ان يسلم التمسك به في الفروع
نقول اولا انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون
مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليست احكاما شرعية وان امكن ان يصير منشأ لحكم
شرعي وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالاحكام
الشرعية فنقول الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال لم يعلم
من الخارج ان زوال تلك الحالة لا يستلزم زوال ذلك الحكم والآخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم
فيه ذلك مثال الاول ان يثبت نجاسة ثوب باعتبار ملاقاته للبول فانه علم من اجماع او ضرورة
ان النجاسة لا تزول بزوال الملاقاة ومثال الثاني ما نحن فيه فانه ثبت وجوب الاجتناب عن الاناء
باعتبار انه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل
من الخارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال ذلك
الحكم وعلى هذا شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني
فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي
حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما ورد في الاخبار من ان اليقين لا ينقض بالشك
قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم اعني النجاسة بعد الملاقاة حاصل ما لم يرد عليه
الماء على الوجه المعتبر في الشرع فائدته ان عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة و
الآخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات
الى غاية معينة محدودة ام لا وفائدته انه اذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا
يخفى ان الفرق الذي ذكرنا من ان اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام ان الظهور في القسم
الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول وان اليقين لا ينقض بالشك قد يقال ان ظاهره ان يكون
اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه اذ لو فرض
عدم الدليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك
كانه يصير صريحا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين بل في الامور الخارجية ايضا
انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** لقد اجاد فيما افاد وجاء بما فوق المراد الا ان في كلامه مواقع
للتأمل فلنذكرها ونشير الى وجهه فنقول قوله وبعضهم ذهب الى حجيته في القسم الاول ظاهر
كصريح ما تقدم منه في حاشيته الاخرى وهو القائل بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية

قوله
دام ظله لقد اجاد
ما افاد اقول اي اجاد
في احتصاص دلالة الروايات بالشك
الرافع وعدم شمولها للشك في المقتضي الا انه ما اجاد
في تخصيصها ببعض اقسام الشك في الرافع كما ستقف عليه ان شاء
الله ...
... والاجاد في التفصيل المذكور
... قد عرفت
الغاية ...
لم يكن ... في الحكم فراجع ...
منه ... مد ظله

[illegible marginal notes]

... بعد ملاحظة ما ذكرناه من ان اثبات ... مشكل مع انضمام
... في الاستصحاب ... ويصير الفرق قريبا وقوله
وان اليقين لا ينقض بالشك ... عطف تفسير لقوله
وان الظهور في الثاني ...
... موجبا للفرق ...
... الاستصحاب مع كون الشبهة
... في الوجه الاول
... التسمح ...

... الحكم المستفاد من الاستصحاب ...
... في الشبهة ...
... الشبهة ...
... في الاحكام الكلية ... الاصولية ...
... الاستصحاب في الاول ...

بحجيته

وما يتعلق به

الجزئية مثل الثوب الكلية كنجاسة المتغير بعد زوال التغير وعدم الحجية في الامور الخارجية كطهارة
الثوب حيوة زيد وفيه نظر يعرف بالتتبع في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وادلتهما والنظر في
ادلتهم مع ان ما ذكره في الحاشية الاخيرة دليلا لعدم الجريان في الموضوعات جار في الحكم الجزئي
فان بيان وصول النجاسة الى هذا الثوب الخاص واقعا وعدم وصولها وبيان النجاسة المسببة عن
هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول كلاهما خارج عن شان الشارع كما ان بيان طهارة الثوب
المذكور ظاهرا او بيان عدم وصول النجاسة اليه ظاهرا الراجع في الحقيقة الى الحكم بالطهارة
ظاهرا ليس الا شان الشارع كما نبهنا عليه فيما تقدم قوله والظاهر حجية الاستصحاب
اخراه وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور هو ان الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجود
السابق كما هو ظاهر قوله لوجوده في زمان سابق عليه وصريح قول شيخنا البهائي اثبات الحكم
في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمن الاول وليس الامر كذلك على طريقة شارح الدروس
قوله لقد ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا الخ اقول تعلق
الحكم الى زمان كذا يتصور على وجهين الاول ان يلاحظ الفعل الى زمان كذا موضوعا واحدا
تعلق به الحكم الواحد كان يلاحظ الجلوس في المسجد الى وقت الزوال فعلا واحدا تعلق به احد
الاحكام الخمسة ومن امثلته الامساك المستمر الى الليل حيث انه ملحوظ فعلا واحدا تعلق به
الوجوب او الندب وغيرهما من احكام الصوم الثاني ان يلاحظ الفعل في كل جزء من اجزاء الزمان
المعين المغيى موضوعا مستقلا تعلق به حكم فيحدث في المقام احكام متعددة لموضوعات متعددة ومن امثلته
وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان الى ان يرى هلال شوال فان صوم كل يوم الى انقضاء
الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل اما الاول فالحكم التكليفي اما امر واما نهي واما تخيير
فان كان امرا كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره من وجوب الاتيان بالفعل
تحصيلا لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم لكن يجب تقييده بما اذا لم يعارضه تكليف آخر
محدود بما بعد الغاية كما اذا وجب الجلوس في المسجد الى الزوال ووجب الخروج منه من الزوال
الى الغروب فان وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في الزوال معارض بوجوب الاحتياط
للتكليف بالخروج بعد الزوال فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال
المعارض بوجوب الاحتياط للتكليف الى الاصل الخارج عن الاحتياط مثل اصالة عدم الزوال او عدم الخروج
عن عهدة التكليف بالجلوس او عدم حدوث التكليف بالخروج او غير ذلك وان كان نهيا كان

حرم الامساك المحدود بالغاية المذكورة او الجلوس المذكور فان قلنا بتحريم الاشتغال كما هو الظاهر كان المتيقن التحريم قبل الشك في وجود الغاية واما التحريم بعده فلا يثبت بما ذكر في الامر بل يحتاج الى استصحاب المشهور والا فالاصل الاباحة في صورة الشك وان قلنا انه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق العقاب الا بعد اتمام الامساك والجلوس المذكورين ظ فيرجع الى مقصود صاحب الفصول من استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية لا دخل له بما ذكره في الامر وان كان تحريمها فالاصل فيه وان اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها الا انه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط كما اذا اباح الاكل الى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الامساك من طلوع الفجر الى الغروب عليه فان الظاهر لزوم الكف من الاكل عند الشك فهذا كله اذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي او التخييري امرا واحدا مستمرا واما الثاني وهو ما لوحظ فيه الفعل امورا متعددة كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر فان كان امرا وضعيا فاصالة الاباحة والبرائة قاضية بعد الوجوب والحرمة في زمان الشك فكذا اصالة الاباحة في الحكم التخييري الا اذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط فعلم مما ذكرنا ان ما ذكره من الوجه الاول الراجع الى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري الا في قليل من الصور المتصورة في المسئلة ومع ذلك فلا يخفى ان اثبات الحكم في زمان الشك بقاعدة الاحتياط كما في الاقتضائي او قاعدة الاباحة والبرائة كما في الحكم التخييري ليس قولا بالاستصحاب المختلف فيه اصلا لان مرجعه الى اثبات الحكم في الزمان الثاني يحتاج الى دليل يدل عليه لو كان اصالة الاحتياط او البرائة وهذا عين انكار الاستصحاب لان المنكر يرجع الى اصول اخر فلا حاجة الى تطويل الكلام وتعيين مسلك المنكرين في هذا المقام وبقي الكلام في توجيه ما ذكره من ان الامر في الحكم التخييري اظهر ولعل الوجه فيه ان الحكم بالتخيير في الزمان الشاك في وجود الغاية مطابق لاصالة الاباحة الثابتة بالعقل والنقل كما ان الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي كان مطابقا لاصالة الاحتياط الثابتة في المقام بالعقل والنقل ويحتمل ان يريد المحقق القمي قده الحاق الحكم التخييري بالاقتضائي بان مقتضى التخيير الى غاية وجوب الاعتقاد بثبوته في كل جزء مما قبل الغاية ولا يحصل اليقين بالبرائة من التكليف الاعتقادي الا بعد حصول العلم عند الشك في حدوث الغاية الا بالحكم بالاباحة واعتقادها في زمان الشك ايضا وفيه ان انه يجب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتا الى الغاية المعينة فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقق الغاية فضلا عن صورة الشك فيه ان هذا اعتقاد بالحكم الشرعي الكلي ووجوب

وفيه ان كل واحد من ... فان قلنا بتحريم الاشتغال تحقق ...
عرضه الاشتغال لا يتصور مع ملاحظة العقب
في بيان ... الكلام
... المتيقن ... الاستصحاب ... اللازمة والمعصية ... استحقاق المثوبة والعقوبة ...
وهنالك ... الورود ... في استحقاق العقاب ... عدم ... تحقق المعصية
... التكليف ... الاباحة الواقعية ... عدم استحقاق ...
العقاب ... الحكم في تمام ... المقام

وما يتعلق به

غير معلوم بغايته فانّ الغاية غاية للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد دائرا بيد وجوب الاعتقاد بذلك
الحكم التخييري في كل جزء من الزمان الذي يكون في الواقع مما قبل الغاية وان لم يكن معلوما عندنا فنقول
ان وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الاولي دعوى جزم جدا بل
الكلام في جوازه لانه معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الاخر الذي يثبت فيما بعد الغاية واصالة
لم يكن معلوما بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشك في الموضوع كما لا يخفى ولعل هذا الوجه
ما قد وجد حسبما شرح الدروس في نسخة كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافية هكذا واما على الثاني
فالامر كذلك كما لا يخفى لكني راجعت بعض نسخ شرح الدروس فوجدت لفظ الظهر بدل كلمة فتح فظاهره
مقابلة وجه الحكم بالبقاء في التخييري بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء فلا وجه لارجاع احدهما بالاخر واعجب
من بعض المعاصرين حيث اخذ التوجيه المذكور عن القوانين ونسبه الى المحقق الخوانساري فقال الحجة المحقق
الخوانساري امران الاخبار واصالة الاشتغال ثم اخذ في اجراء اصالة الاشتغال في الحكم التخييري بما وجهه
في القوانين ثم اخذ في الطعن عليه وانت خبير بان الطعن في التوجيه لا في حجة المحقق بل لا طعن في التوجيه
ايضا الا ان غلط النسخة الجاه اليه هذا وقد اورد عليه السيد الشارح بحر بما ذكره من اصالة وجوب
تحصيل الامتثال في استصحاب القوم فقال بيانا انا كما نجزم في الصورة التي فرضها المحقق بتحقق الحكم في قطعة من الزمان
ونشك ايضا حين القطع في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدمه متساويين عندنا فكذلك نجزم
بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحقق الغاية فيه ونشك ايضا حين القطع في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان
لاحتمال وجود رافع الحكم من اجزاء علة الوجود وكما ان في الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد
منه وجود الحكم في الزمان المشكوك ان يراد عدم وجوده فكذلك الدليل في الصورة التي فرضناها و
فنقول لو لم يمتثل المكلف لم يحصل الظن بالامتثال الى اخر ما ذكره انتهى اقول وهذا الايراد ساقط
عن المحقق لعدم جريان قاعدة الاشتغال في غير الصورة التي فرضها المحقق مثلا اذا ثبت وجوب
الصوم في الجملة وشككنا في ان غايته سقوط القرص او ذهاب الحمرة المشرقية فاللازم على ما صرح به المحقق
المذكور في عدة مواضع من كلماته الرجوع في نفي الزائد الى وجوب الامتثال بعد سقوط القرص الى اصالة
البراءة لعدم ثبوت التكليف بامتثاله ازيد من المقدار المعلوم فيرجع الى مسألة الشك في الجزئية فلا
يمكن ان يقال انه لو لم يمتثل التكليف لم يحصل الظن بالامتثال لان ان اريد امتثال التكليف المعلوم
فقد حصل قطعا وان اريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم وهذا بخلاف فرض المحقق فان التكليف
بالامتثال الى السقوط على القول بها او منزل الجزء على القول الاخر معلوم مبين انما الشك في الاتيان عنه

اين حاشيه تعلق وارد بصفحه بعد و صفحه پشت بوده بايد

قوله دام ظله اقول الظاهر
هذا الكلام الى اقول لا
يخفى عليك ان هذا الكلام منه
دام ظله مسوق للايراد على الوجه الثاني ولا
يخفى البعيد ان هذا ايرادات اهمل التعرض لها في
الكتاب فالحري ان نشير اليها اولا ثم نتكلم فيما ذكره دام ظله
في الكتاب احدها ما ذكره دام ظله في مجلس البحث من ان الحكم المشكوك
ان كان مغيا بان لوحظ كل جزء من اجزاء الزمان محلا له فظاهر الفصول فيه

في كلام صاحب الفصول

وان اريد الوجوب التخييري الثابت لكل جزء ففيه ان اجراء هذا الوجوب
الثابت
للجزء السابق في مورد
الشك في الغاية مما لا يعقد له معنى كما لا
يخفى وعلى تقدير تصوير استصحاب هنا فليس الا
الاستصحاب المشهور كذا ذكره دام ظله ولا يخفى عليك انه لا يجري
فيما كانت الغاية هو قبيل الرافع للحكم الثابت والا فلا مانع عن استصحاب
الحكم ظاهرا في التقديرات ثم ان هنا كلاما قد تقدم سابقا
ايضا وهو ان يقال ان ظاهر الغاية كلية
وهو هنا اهمال اقتضاء
المقتضي ويمكن
ان يرجع
على تقدير ما يعتبر ان رجوع الشك في الغاية الى الشك في المقتضي لا يعتبر بعد

من دل الدليل على الحكم فيه فاذا فرض ارتفاع هذا الشك فلا يحكم في اقتضاء
نفس هذا الدليل اليقيني بالحكم وهذا بخلاف الحال في الاستصحاب المشهور
فانه اذا فرضنا الدليل مهملا او مجملا بالنسبة الى زمان الشك فلا شك
في انه ليس هنا ما يوجب اليقين ببقاء الحكم لولا الشك
او العلم ببقاء الحكم على هذا التقدير لابد من ان
يكون دليل اخر غير الدليل
الاول فالقول بان
الشك في الحكم
لا يكون
الا من جهة الشك في بقاء علته ففرض ارتفاع الشك معناه فرض وجود

الشك في حدوث الغاية فالفرق بين موارد استصحاب وموارد استصحاب العموم كالفرق بين الشك في اثبات الخبر المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء وقد تقرر في محله جريان اصالة الاحتياط في الاول دون الثاني وقس على ذلك سائر موارد الاستصحاب العموم كما لو ثبت ان للحكم غاية وشككنا في كون شيء اخر ايضا غاية له فان المرجع في الشك في ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه غاية عند المحقق الخوانساري قدس سره هو اصالة البراءة دون الاحتياط قوله الظاهر من حد نقض اليقين انه عند التعارض لا ينقض ومعنى التعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك قول ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك على ان يكون الشك مانعا عن اليقين فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه والظاهر ان المراد بالمقتضي في كلامه دليل اليقين السابق وهو الدال على استمرار الحكم الى غاية معينة وح فيرد عليه مضافا الى ان التعارض كما استظهره من لفظ النقض لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى الناقض ونفس المنقوض لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض ان نقض اليقين بالشك بعد تصرم عن ظاهره وهو نقض صفة اليقين او احكامها الثابتة لها من حيث هي صفة من الصفات لا انتفاع اليقين واحكامه الثابتة له من حيث هو من الشك قطعا ظاهر في نقض احكام المتيقن يعني الاحكام الثابتة باعتبار المتيقن اعني المستصحب فيلاحظ التعارض بين المنقوض والناقض في اللازم من ذلك اختصاص الاخبار بما يكون المتيقن واحكامه مما يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرافع فلا ينقض تلك الاحكام بمجرد الشك في الرافع سواء كان الشك في وجود الرافع او في رافعية الموجود وبين هذا وما ذكره المحقق تباين جزئي ثم ان تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكن يتصور فيما نحن فيه لان اليقين المستصحب كوجوب الامساك في الزمان السابق كان حاصلا من اليقين بمقدمتين صغرى وجدانية وهي ان هذا الان لم يدخل الليل وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم الى غاية معينة وهي وجوب الامساك قبل ان يدخل الليل ومنه ظهر ان المراد بالشك والمقتضي في ذكر اليقين بالصغرى وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين والكبرى من قبيل المقتضي له حتى يكونا من قبيل المتعارضين بل نسبة اليقين الى المقدمتين على نهج سواء كل منهما من قبيل جزء المقتضي له والحاصل ان مقتضى ملاحظة النقض بالنسبة الى الشك احكام المتيقن الثابتة لاجل اليقين اولى من ملاحظته بالنسبة الى الشك ودليل اليقين واما توجيه كلام المحقق بان يراد من اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المعين ومن الشك احتمال الغاية التي هي من مخصصات العام فالمراد غاية الشيء وهي على تفصيل في دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص نظير عدم جواز نقض العام باحتمال التخصيص فانه يتصور في الشك في اصل التخصيص فيه يتمسك بعموم الدليل لا الاستصحاب واما مع اليقين بالتخصيص والشك

قوله قدس سره ومعنى التعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك يعني يحتمل ان يكون مراد المحقق الخوانساري قدس سره ان تعارض نقض اليقين والشك انما هو فيما اذا كان هناك موجب لليقين والا لم يكن تعارض في البين اصلا الا ما عدا في مورد الاستصحاب حقيقة فالتعارض والتناقض في مورده بينهما انما هو بملاحظة ثبوت الموجب فكان اليقين كان متعلقا بما تعلق به الشك فارتفع به فيصدق بينهما الشك والمشكوك ولوازمه واحكامه المشكوكة بتبعه كما لاحظه قدس سره وان هو من ملاحظة بين الشك وموجب اليقين لو سلم ان الخوانساري لاحظه لا ريب في التعارض بينه وبين موجب الشك حقيقة وانه بتبعهما يقع التعارض بينهما وكذا بين كل منهما وموجب الاخر بالعرض وهذا اختلاف الشك والمشكوك او احكامه واين هذا من ملاحظة التعارض والتناقض بين الشك وموجب اليقين اولى من ملاحظته بينه وبين نفس الاحكام الثابتة المتعلق لليقين لا يقال انما يكون هذه الملاحظة لاجل دخل اليقين في ثبوتها المتيقن لانا نقول لا دخل له في ثبوتها له بل اليقين انما تعلق بها وهذه الاحكام لا باعتبار انها كانت ثابتة له كما هو ظاهر كلامه فالصواب ان التعارض والتناقض انما يلاحظ في مورد الاستصحاب بين نفس الصفتين بملاحظة اتحاد المتعلقين وعدم ملاحظة تعددهما في البين كما حققناه سابقا فيكون بين ذلك وما ذكره المحقق الخوانساري عموما وخصوصا مطلقا فتدبر جيدا في المقام لمولانا محمد كاظم الطوسي النجفي

في تحقق المخصص المتيقن كما فيما نحن فيه فلا مقتضي لحكم العام حتى ينقض به لان العام
المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقق المخصص خصوصا في مثل المخصص
بالغاية والحاصل ان المقتضي والمانع في باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصص فبعد
احراز المقتضي والشك في وجود المخصص يحكم بعدمه عملا بظاهر العام واذا علم بالتخصيص وخرج
اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصص على شيء فنسبته دليلي العموم والتخصيص اليه
على السواء من حيث لا مقتضي هذا كله مع ان ما ذكر في معنى النقض لا يستقيم في قوله في ذيل
الصحيحة المتقدمة الواردة في الشك ولكن ينقضه بيقين آخر وقوله في الصحيحة المتقدمة
الواردة في الشك بين الثلث والاربع ولكن ينقض الشك باليقين بل ولا في صحيحة الصحيح
بعد نقض اليقين بالشك فان المستصحب في موردها اما عدم فعل الرابعة واما عدم براءة الذمة
من الصلوة كما تقدم ومن المعلوم انه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لولا الشك
قوله في جواب لسؤال قلت فيه تفصيل الحل آخر الجواب ان يقال ان النجاسة فيما ذكره من الفرض
اعني موضع الغائط متيقنة وثبت ان التمسح بثلاثة احجار مزيل لها وشك ان التمسح بالحجر
الواحد ذي الجهات مزيل ايضا ام لا فاذا ثبت وجوب ازالة النجاسة والمفروض الشك في تحقق
الازالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي الجهات فمقتضى دليله وجوب تحصيل اليقين او الظن
المعتبر بالزوال حتى في مثل هذا المقام لا يجري اصالة البراءة ولا ادلتها لعدم وجود الشك
المتيقن في المأمور به وهي الازالة وان كان ما يتحقق به مرددا بين الاقل والاكثر لكن هذا
الترديد ليس في نفس المأمور به كما لا يخفى نعم لو فرض انه لم يثبت الامر بنفس الازالة وانما ثبت
بالتمسح بثلاثة احجار او بالاعم منه ومن التمسح بذي الجهات امكن بل لم يبعد اجراء اصالة البراءة
عما عدا الاعم والحاصل انه فرق بين الامر بازالة النجاسة من الثوب المردد بين غسله مرة
او مرتين وبين الامر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرتين والذي يعين كون مسئلة التمسح
من قبيل الاول دون الثاني هو ما استفيد من ادلة وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن
للصلوة مثل قوله تعالى وثيابك فطهر وقوله ع في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور بناء
على شموله الطهور ولو بقرينة ذيله الدال على كفاية الاحجار من الاستنجاء للطهارة الخبثية
ومثل الاجماعات المنقولة على وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة وهذا المعنى وان لم
يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقق المذكور بل ظاهر اكثر الاخبار

الامر بنفس الغسل الا ان الانصاف وجود الدليل على نحو نفس الازالة وان الامر بالغسل في الاخبار ليس باعتباره بنفسه في الصلوة وانما هو امر مقدمي لازالة النجاسة مع ان كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذي ذكره حتى يناقش فيه وبما ذكرنا يظهر ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني بان مسئلة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه ما لفظه غاية ما اجمعوا عليه ان الغوط متى حصل لا يصح الصلوة بدون الماء والتمسح ثلاثا الا بالثلثة لا بشعب الحجر الواحد هذا لا يستلزم الاجماع على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا آه ويظهر في قوله جوابا عن الاعتراض الاخر انه لم يثبت الاجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحق العقاب آه وما في كلام المحكي في حاشية شرحه على قول الشهيد فقده وبحر استعمال الماء النجس والمشتبه آه وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا في ادلة الاقوال علمت ان الاقوى منها التاسع وبعده القول المشهور والله العالم بحقائق الامور **وينبغي** التنبيه على امور وهي ما يتعلق بالمتيقن السابق وما يتعلق بدليله الدال عليه وما يتعلق بالشك اللاحق في بقائه

الاول ان المتيقن السابق اذا كان كليا في ضمن فرد وشك في بقائه فاما ان يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد واما ان يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزما وبين ما هو مرتفع جزما واما ان يكون من جهة الشك في وجود فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد اما الاول فلا اشكال في جواز استصحاب الكلي ونفس الفرد وترتيب احكام كل منهما عليه واما الثاني فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقا على المشهور نعم لا يتعين بذلك احكام الفرد الباقي سواء كان الشك من جهة الرافع كما اذا علم بحدث البول او المني ولم يعلم الحالة السابقة وجب الجمع بين الطهارتين فاذا فعل احدهما شك في رفع الحدث فالاصل بقاؤه وان كان الاصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب ام كان الشك من جهة المقتضي كما لو تردد من في الدار بين كونه حيوانا لا يعيش الا سنة وكونه حيوانا يعيش مائة سنة فيجوز بعد السنة الاولى استصحاب الكلي المشترك بين الحيوانين ويترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيتين بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع عن اجراء الاصلين كما في الشبهة المحصورة وتوهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث محكوم الانتفاء بحكم الاصل مدفوع بانه لا يتوقف ذلك في استصحاب بعد فرض الشك في بقائه وارتفاعه كاندفاع توهم كون الشك في بقائه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك

قوله قده
اما الاول فلا اشكال
نعم لا يجدي استصحاب
الكلي لا يفيد في ترتيب آثار الشخص
وان كان بقائه بقائه في هذه الصورة الا
على القول بالاصل المثبت بل لا بد من استصحابه بلا
... الطبيعي
... التعيين والتقييد
... استصحابه يجدي في ترتيب آثارهما ...

في تنبيهات الاستصحاب

... المردد بين البول والمني لا يصغى
... لاستصحاب القدر المشترك ...
... القدر المشترك في صورة
... في القسم الثالث ...
ان يكون التقييد لاجل ...
محتاج الى التفصيل التقييد
فافهم
لمولانا محمد كاظم الطوسي ... مد ظله العالي

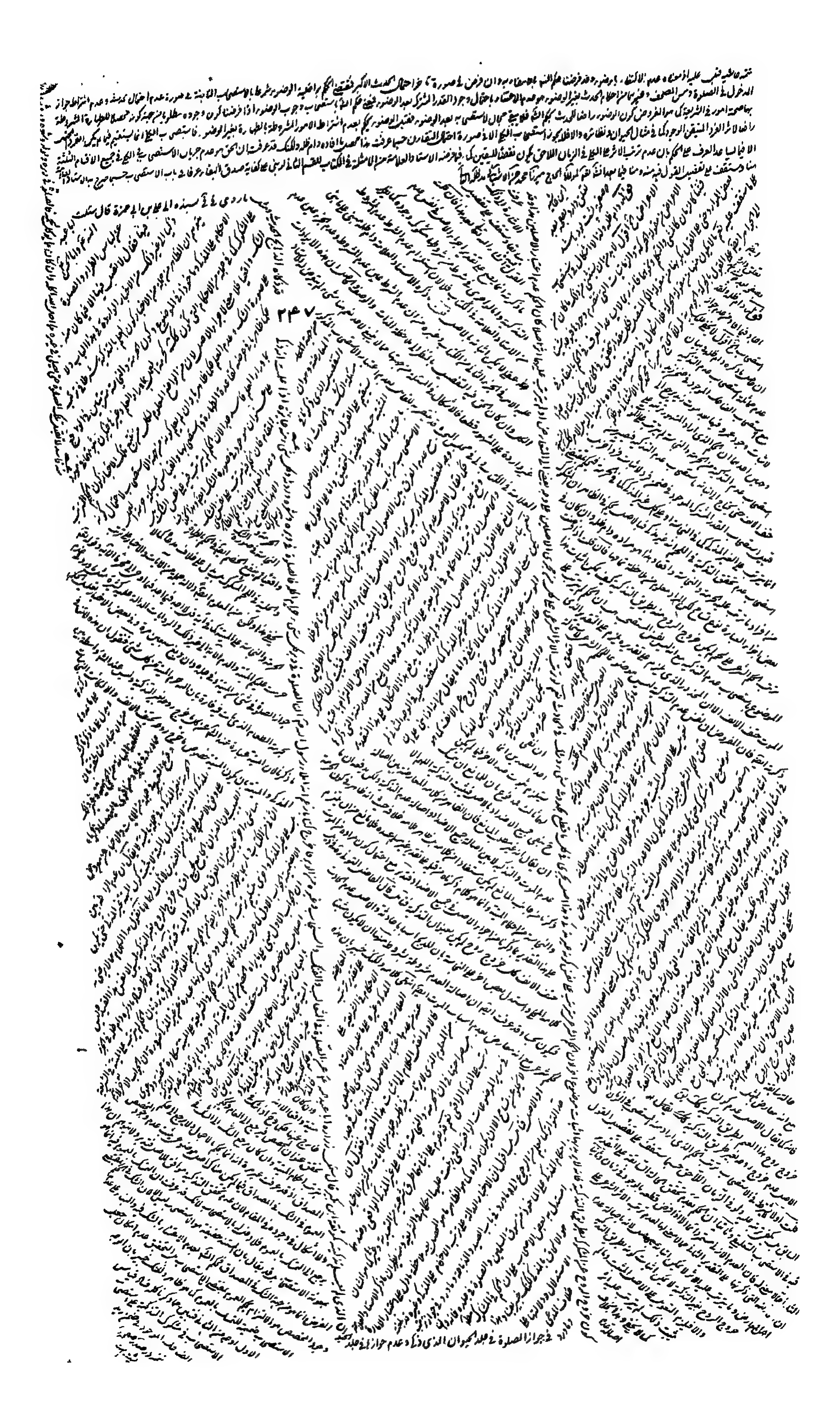
الحدث فاذا حكم باصالة عدم حدوثه لزم ارتفاع فرد المشترك لانه من اثاره فان ارتفاع القدر
المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الاخر نعم
اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا
ارتفاع القدر المشترك بين الامرين وبينهما فرق واضح ولذا ذكرنا انه تترتب عليه احكام عدم وجود
الجنابة في المثال المتقدم **وقد يظهر** من المحقق القمي في القوانين مع تو نسبه حجية الاستصحاب على طريق الا
على جواز اجراء الاستصحاب في هذا القسم ولم اتحقق وجهه قال ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في
مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع
الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال
اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعدادا
للامتداد ثم ذكر حكاية تمسك بعض اهل الكتاب لاثبات نبوة نبيه بالاستصحاب ورد بعض معاصريه
له بما لم يرتضه الكتابي ثم رده بما ادعى ابتنائه على ما ذكره من ملاحظة مقدار القابلية ثم اوضح
ذلك بمثال وهو انا اذا علمنا ان في الدار حيوانا لكن لا نعلم انه اي نوع هو من الطيور او البهائم او
الحشار او الديدان ثم غبنا عن ذلك مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان
احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفورا او فارة او دود قز فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر
المشترك باستصحابها الى حصول زمان ظن بقاء اطول الحيوانات عمرا قال وبذلك بطل تمسك الكتابي
انتهى **اقول** ان ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب مع انه مستلزم لاختصاص اعتبار
الاستصحاب بالشك في الرافع موجب لعدم انضباط الاستصحاب لعدم استقامة ارادة استعداده من حيث
تشخصه ولا ابعد الاجناس ولا اقرب الاصناف ولا ضابط لتعيين المتوسط والاحالة على الظن الشخصي
قد عرفت ما فيه بقاء مع ان اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص بصورة الظن كما اعترف به
فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار اذا ترتب اثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها ثم ان ما ذكره
من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره سيجيء ما فيه مفصلا ان شاء الله تعالى واما الثالث وهو ما اذا كان الشك
في بقاء الكلي مستندا الى احتمال وجود فرد اخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه فهو على قسمين لان
الفرد الاخر اما ان يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله واما يحتمل حدوثه بعده اما بتبدله اليه واما
بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلك الفرد وفي جريان استصحاب الكلي في كلا القسمين نظر الى تيقنه
سابقا وعدم العلم بارتفاعه وان علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه لان ذلك مانع

الفردين لا على التعيين ومتعلق الشك هو بقاء هذا المتيقن
الذي تعلق العلم به هكذا ذكره الاستاد العلامة ثم ان هنا الكلي
مطلقا نظرا الى ان الوجود المتيقن سابقا يلاحظ تارة من حيث كونه
متحققا للفردية واخرى من حيث تعلقه بالكلي والممنوع من استصحابه هو الاول
لا الثاني وبعبارة اخرى المراد انما هو استصحاب وجود النوع بالنسبة الى
الاحكام المتعلقة به ومن المعلوم ان تعدد الوجودات لا ينافي صدق البقاء
بالنسبة اليه وان كان منافيا بالنسبة الى الشخص ثم ان هذا التفصيل بين الاقسام
الثلثة فيجري في القسم الاول دون القسمين الاخيرين حيث ان فيهما العلم
بارتفاع الوجود الاول قطعا وانما الشك في قيام وجود اخر مقامه وهذا
بخلاف القسم الاول فان وجود الكلي على تقدير ثبوته في الزمان اللاحق هو
عين وجوده الاول فيصدق فيه البقاء بخلاف القسمين الاخيرين وهذا هو
المختار عند الاستاد العلامة دام ظله العالي في الكتاب وفي مجلس البحث وقد
صرح دام ظله في مجلس البحث بان هذا التفصيل مبني على المداقة ينبغي كون الحكم
بالجريان في القسم الاول مبنيا على المداقة العقلية لا المسامحة العرفية حتى
يدعى جريانه في القسمين الاخيرين ايضا مع انها دعوى فاسدة على الاطلاق

الى الغلبة في نوع او صنف ولو كان باعتبار الرجوع الى الغلبة ومن
المعلوم ان احراز هذا المعنى متعذر او قليل في الغاية والفاضل المذكور
ايضا لا يقول به فان كلامه انما هو في احراز الاستعداد بالغلبة لا احراز
نفس المستصحب ولو باعتبار نوعه لكن قد يتوهم من العبارة في بادي النظر
ولكن لا يخفى عليك ان الاستعداد مفروض في جميع موارد الشك في
الرافع من غير جهة الغلبة في النوع والصنف هذا كله في عدم استقامة ارادة

قوله دام ظله مع
ان اعتبار الاستصحاب
اقول ما ذكره في قوة جواب
اخر وحاصله انه لو سلم ما نعية تردد المستصحب
بين ما انتفى وما هو باق عن التمسك بالاستصحاب
على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن لمنع من حصول الظن ببقاء
المردد لما قد عرفت من تعقبه السببية فيه لكن لا نسلم ما نعيته عن استصحابه
بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الاخبار لتوقف جريانها
في موارده على صدق البقاء عرفا

المعارضة نعم بناء على القول بعدم اعتبار الاصول المثبتة ايضا يمكن القول بعدم
جريان الاستصحاب في الكلي في القسم الثالث حتى بالنسبة الى الصورة الاولى
فتدبر هذا المجيب القول فيما ينبغي تقديمه اما الكلام في اصل المسئلة فنقول ان الحق
عدم جريان استصحاب الكلي في جميع اقسام هذا القسم حتى بالنسبة الى القسم



اجزاء الاستصحاب في الافراد دون الكلي كما نقدّ نظيره في القسم الثاني او عدم جريانه فيهما لان بقاء الكلي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي على نحو المتيقن سابقاً وهو معلوم العدم وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني حيث ان الباقي في الان اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً او التفصيل بين القسمين فيجري في الاول لاحتمال كون الثابت في الان اللاحق هو عين الموجود سابقاً فيتردد الكلي المعلوم سابقاً بين ان يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع ذلك الفرد المعلوم ارتفاعه وان يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد فالشك حقيقة انما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي وجوداً وهذا الاخير وينبغي القطع بعدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بالبياض او بسواد اضعف من الاول فانه يستصحب السواد وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك ثم شك من جهة اشتباه المفهوم او المصداق في زوالها او تبدلها الى مرتبة دونها او علم اضافة المايع ثم شك في زوالها او تبدلها الى فرد اخر من المضاف وبالجملة فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمراً الى اللاحق ولو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق لذا لا اشكال في استصحاب الاعراض حتى على القول فيها بتجدد الامثال وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المداقة العقلية ثم ان للفاضل التوني كلاماً يناسب المقام مؤيداً لبعض ما ذكرنا وان لم يخل بعضه عن النظر بل المنع قال في رد تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحياة والموت حتف الانف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثاني اعني الموت حتف الانف فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف الانف والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الاول لا الثاني وظاهر انه غير باق في الزمان الثاني ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم فال وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان انتهى **اقول** لقد اجاد فيما افاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره الا ان نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة الى ان النجاسة انما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية كما يرشد اليه قوله تعالى الا ما ذكيتم

عدم الموت حتف الانف وان لم يثبت بها التذكية

من جهة

اشتراط امر التعبد

على الاصل المثبت لكنها

لا يكون سليمة عن المعارض بعد

ملاحظة العلم الاجمالي منه لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن

...

يستمر فيجري فيه الاستصحاب لعدم ابتنائه على المداقة العقلية بل يجري

في مثله

ولو مع ابتنائه على المداقة

بناء على ما هو التحقيق من اصالة الوجود

لما حقق في محله من ان الوجود عليه في جميع المراتب

المتبدلة شدة وضعفاً واحد شخصي ما دام متصلاً ولم يتخلل

العدم في البين وان انتزعت عنه ماهيات مختلفة وانواع متفاوتة نعم

لا يجري الاستصحاب فيما اذا عدّ المتبادلان عرفاً شيئين

موجود كل منهما بوجود على حدة لا استمرار

وجود واحد في الزمانين

لما مر ولما

من ان العبرة في جريان الاستصحاب بنظر العرف لا العقل وينبغي ان يزيد

وهو انه يلزم على جريان الاستصحاب في القسم الثالث استصحاب وجوب

الفريضة على من علم باشتغال ذمته بواحدة مع احتمال الزيادة عليها الوالية

بها فيجب عليه ترتيب جميع الآثار الشرعية المترتبة على من كانت عليه فريضة

من عدم جواز التطوع له على القول بعدم جوازه لمن اشتغلت ذمته بالفريضة

ولا اظن ان يلتزم به احد لمولانا محمد كاظم الطوسي النجفي مد ظله

...

قيام ما يقتضي بحكم الشك فلا فرق في هذا المراجع

لا يعتبر به ريب الشك فكم من ان ما وقع

في طي كلماته دام ظله من ذكر

استصحاب الكلية و

الطهارة

وقاعدة تمامها الكبرى عن منافية للمنع من جريان استصحاب الكلية في المقام

لعدم وجود الحالة السابقة لكمال الكلي على من له ادنى دراية واما استصحاب

الطهارة فلا اشكال في جريانه بناء على المسامحة في موضوع الاستصحاب واما

بناء على الدقة فلا لان الطهارة المعلومة سابقاً انما كانت من عوارض الحيوان

والمقصود اثباته في اللاحق هي الطهارة في الحكم هذا ولكن يمكن ان يقال

ان ذكر الاعتقاد للعلامة لاستصحاب الكلية انما هو من قبيل السيد والظاهر وجود

هذا الاستصحاب وامثاله في كلماته وكلمات غيره وان كان مقتضى التحقيق

خلاف ما ذكره فتامل لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن مد ظله

ايضاً حاشية صغرى قوله ولم ظ اذا لم يرد اثبات الموجودات التاخرة
الخ اقول محصل
ما ذكره مواد قد يقصد
بالاستصحاب في الامر العدمي ترتب
الاحكام المترتبة على نفسه في الشرع او على امر
وجودي هو قيده فيكما في الحرمة العارضة على اللحم الذي
لم يذكى وهذا مما لا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه
او لا استمرار المعدوم على صحته وقد يقصد به ترتيب الاحكام المترتبة على امر

الطفي ان الحرام انما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعاً او بطريق شرعي ولو كان
اصلاً او قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله
في ذيل موثقة ابن بكير اذا كان ذكيا ذكاه الذابح وبعض الاخبار المعللة لحرمة الصيد الذي ارسل
اليه كلاب لم يعلم انه مات باخذ المعلم بالشك في استناد موته الى المعلم الى غير ذلك مما اشترط
فيه العلم باستناد القتل الى الرمي والنهي عن الاكل مع الشك ولا ينافي ذلك ما دل على كون حكم
النجاسة مرتبا على موضوع الميتة بمقتضى ادلة نجاسة الميتة لان الميتة عبارة عن كل ما لم يذك
لان التذكية امر شرعي توقيفي فما عدا المذكى ميتة ولذا حكم بنجاسته والحاصل ان التذكية
سبب للحل والطهارة فكل ما شك فيه او في مدخليته شيء فيه فاصالة عدم تحقق السبب الشرعي
حاكمة على اصالة الحل والطهارة ثم ان الموضوع للحل والطهارة ومقابليهما هو اللحم او الماكول
فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة لكن الانصاف انه لو علق حكم النجاسة
على من مات حتف الانف لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كما يراه بعض يشكل اثبات الموضوع
بمجرد اصالة عدم التذكية الثابتة حال الحيوة لان عدم التذكية السابق حال الحيوة المستصحب
الى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الانف فيبقى اصالة عدم حدوث سبب نجاسة
اللحم وهو الموت حتف الانف سليمة عن المعارض وان لم يثبت به التذكية كما زعمه السيد الشارح
للوافية فذكر ان اصالة عدم التذكية يثبت الموت حتف الانف واصالة عدم الموت حتف الانف لا
يثبت التذكية فيكون وجه الحاجة الى احراز التذكية مع ان الاباحة والطهارة لا يتوقف عليه
بل يكفي استصحابهما ان استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما فلولا ثبوت التذكية باصالة
الموت حتف الانف لم يكن مستند للاباحة والطهارة وكان السيد قده ذكر هذا الرد من سبق تمسك
المشهور على اثبات الموت حتف الانف باصالة عدم التذكية فيستقيم معارضتهم بما ذكره السيد قده فرجع
بعد التعارض الى قاعدتي الحل والطهارة واستصحابهما لكن هذا كله مبني على ما فرضنا
من تعلق الحكم على الميتة والقول بانها ما زهق روحه بحتف الانف اما اذا قلنا بتعلق الحكم
على لحم لم يذك حيوانه او لم يذكر اسم الله عليه او تعلق الحل على ذبيحة المسلم او ما ذكر اسم الله
عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء احد الامرين ولو بحكم الاصل ولا ينافي ذلك تعلق الحكم في
بعض الادلة الاخر بالميتة ولا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميتة كما في اية قل لا اجد الاية
لو قلنا ان الميتة هو ما زهق روحه مطلقاً خرج منه ما ذكي فاذا شك في عنوان الحرج فالاصل عدمه

فلا محيص عن حمل المشهور تمّ ان ما ذكره الفاضل التوني من عدم اثبات عمرو باستصحاب الضاحك
المحقق في ضمن زيد صحيح وقد عرفنا بعد جواز استصحاب نفس الكلي وان لم يثبت خصوصيته لا يخرج عن حجيته
وان كان الحق فيه التفصيل كما عرفت الا ان كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر من
حيث ان العدم الازلي مستمر مع حيوة الحيوان وموت حتف الانف فلا مانع من استصحابه وترتيب احكامه
عليه عند الشك وان قطع بتبدل الوجودات المقارنة بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين
الاولين من الكلي كان الاستصحاب في الامر العدمي المقارن للوجودات خاليا عن الاشكال اذا لم
يرد اثبات الموجود المتأخر المقارن له نظير اثبات الموت حتف الانف لعدم التذكية او ارتباط
الموجود المقارن به كما اذا فرض الدليل على ان كل ما تقذفه المرأة من الدم اذا لم يكن حيضا فهي
استحاضة فان استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك
الدم وصدقه عليه حتى يصدق ليس بحيض على هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة اذ فرق بين الدم المقارن
لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية وسيجيء نظير هذا الاستصحاب الوجودي والعدمي
في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية والمعاد القادر الخلط بين المتصف
بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحل فان استصحاب وجود المتصف محقق لا يثبت كون المحل
مورد الذلك الوصف العنواني فافهم **الامر الثاني** انه قد علم من تعريف الاستصحاب وادلته
ان مورده الشك في البقاء وهو وجود ما كان موجودا في الزمان السابق ويترتب عليه عدم جريان
الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئا فشيئا على التدريج
وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيدا له الا انه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري
في القسمين الاخيرين بطريق اولى بل تقدم من بعض الاخباريين ان استصحاب الليل والنهار من
الضروريات والتحقيق ان هنا اقساما ثلثة اما نفس الزمان فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه
لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من اجزاء الليل والنهار لان نفس الجزء لم يتحقق في السابق
فضلا عن وصف كونه نهارا او ليلا نعم لو اخذ المستصحب مجموع الليل مثلا او النهار ولوحظ كونه
امرا خارجيا واحدا وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الاخير وتجدده او عدم تجدد
جزء مقابله وتجدده لان بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصوره العرف له من الوجود فيصدق ان الشخص
كان على يقين من وجود الليل فشك فيه فالعبرة بالشك في وجوده والعلم بتحققه قبل زمان الشك
وان كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك وانما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا

ان هذا الاستلزام وعدم الانفكاك ليس بشرعي بل عقلي وما يحكيه من الواضح
ان اثبات
عنوان او نفيه بالثبوت
او النفي المحمولين الذين يكونان مفاد
كان وليس التامتين بالاستصحاب لا يوجب
اثباته او نفيه لما شكك القضايا ان القول بالاصل المثبت
لا تجاريطيات مفاد كان وليس الناقصتين فلا يترتب على استصحاب
ثبوته او نفيه بذلك الثبوت والنفي ما يترتب
عليه بهذا الثبوت والنفي فافهم
لمولانا محمد كاظم الطوسي
النجفي طاب ثراه

اليقين ولا يخفى ان البقاء بالمعنى الذي ذكره ابقائه يصدق في غير الزمان
من الامور التدريجية لما عرفت انه ما دام متصلا يكون واحدا
بالشخص وهو لا يكاد يكون موجودا الا بوجود واحد شخصي
والبقاء انما يكون بهذا المعنى في الزمانيات
ضرورة صدقه حقيقة فيها من
المجردات ونفس الزمان
وهو بقاء مطلقا

في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية

المعنى في الزمانيات حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال ولتعميم البقاء لمثل هذا محتاجا الا ان هذا المعنى على تقدير صحته والاغماض عما فيه لا يكاد يجدي في اثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفا من النهار او من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه انه واقع في الليل والنهار الا على القول بالاصل المثبت مطلقا او على بعض الوجوه الاتية ولو بنينا على ذلك اغنانا ما ذكر من التوجيه استصحاب الحكم والموضوع مثلا او نحوهما مما له ربط مع الزمان كطلوع الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة وصلوة وصول القمر الى درجة يمكن رؤيته فيها فالاولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جاريا فيه كعدم تحقق حكم الصوم والافطار عند الشك في هلال رمضان او شوال ولعله المراد بقوله في المكاتبة المتقدمة في ادلة الاستصحاب اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية الا ان جواز الافطار او وجوبه للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي الا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان مع ان الحق في مثله التمسك بالبرائة لكون صوم كل يوم واجبا مستقلا واما القسم الثاني اعني الامور التدريجية الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن ان يفرض فيها امرا واحدا مستمرا نظير ما ذكرناه في نفس الزمان فيفرض المتكلم مثلا مع اجزائه امرا واحدا والشك في بقائه لاجل الشك في قلة اجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الاجزاء وكثيرها ودعوى ان الشك في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام والاصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل القسم الثالث من الاقسام الثلثة المذكورة في الامر السابق مدفوعة بان الظاهر كونه من قبيل الاول من تلك الاقسام الثلثة لان المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الاجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدها شيئا واحدا وفردا من الطبيعة لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل افراده غاية الامر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الاول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه والحاصل ان المفروض كون كل قطعة جزء من الكل لا جزئيا من الكلي هذا مع ما عرفت في الامر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما اذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجودا آخر مغايرا للموجود الاول كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فافهم ثم ان الرابطة الموجبة لعد المجموع

امر واحد موكولة الى العرف فان المشتغل بقراءة القرآن للداعي بعد جميع ما يحصل في الخارج بذلك الداعي امرا واحدا فاذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لاجل الشك في حدوث الصارف او لاجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي فالاصل بقاؤه اما لو تكلم لداع او لدواع ثم شك في بقائه على صفة التكلم لداع آخر فالاصل عدم حدوث الزائد على المتيقن وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية ام لا فيمكن اجراء الاستصحاب نظرا الى الشك في اقتضاء طبيعة الرحم لقذف الدم في اى مقدار من الزمان فالاصل عدم انقطاعه وكذا لو شك في اليأس فرأت الدم فانه قد يقال باستصحاب الحيض نظرا الى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كل شهر وحاصل وجه الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الامر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد واذا لوحظ كل واحد من اجزاء هذا الامر حادثا مستقلا فالاصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه ومنشأ اختلاف بعض العلماء في اجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف انظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثا واحدا او حوادث متعددة والانصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمها في بعض والتباس الامر في ثالث والله الهادي الى سواء السبيل نعم واما القسم الثالث وهو ما كان مقيدا بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه ووجهه ان الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء لان البقاء وجود الموجود الاول في الآن الثاني وقد تقدم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية لكون متعلقاتها هي الافعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجودا وعدما في تعلق الحكم ومن جملتها الزمان ومما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين من تخيل جريان استصحاب عدم الامر الوجودي المتيقن سابقا ومعارضته مع استصحاب وجوده بزعم ان المتيقن وجود ذلك الامر في القطعة الاولى من الزمان والاصل بقاؤه عند الشك على العدم الازلي الذي لم يعلم انقلابه الى الوجود الا في القطعة السابقة من الزمان قال في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين انه اذا علم ان الشارع امر بالجلوس يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده فنقول كان عدم التكليف قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فهنا شك ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين اولى من ابقاء حكم الآخر فان قلت يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة امر الشارع فشك يوم الجمعة مثلا حال ورود الامر في ان الجلوس غدا هل هو مكلف

فيه قد فتبين قطع بعدم جريان الاستصحاب فيه مع لا يخفى اه

فقد ظهر مما ذكرناه ان نفس الزمان فعل المقيد به فانه ينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه بالنسبة الى كل ما اخذ فيه زمان ثابتا كما اذا وجب مثلا اكرام زيد ما دام كان قائما في النهار في نفس النهار فاذا شك في قيامه فاثبات قيامه بالاصل الثابت يقينا بالاستصحاب يوجب ترتيب وجوب اكرامه نعم لو كان العنوان المحكوم بحكم مقيدا بالزمان وشك فيه لا يجري الشك في العنوان كالاكرام في النهار مثلا

وما يتعلق به

بعد الزوال بضمام لا وا اليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك الى وقت الزوال
انتهى ثم اجرى ما ذكره من تعارض استصحاب الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض يشك في
بقاء وجوب الصوم معه في الطهارة اذا حصل الشك فيها لاجل المذي وفي طهارة الثوب النجس اذا
غسل مرة فحكم في الاول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه الاصلي قبل
وجوب الصوم وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء
سببا للطهارة بعد المذي وفي الثالث حكم بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون
ملاقاة البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور الا ان يرجع الى استصحاب
آخر حاكم على استصحاب العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا قال فلو لم يعلم
ان الطهارة مما لا يرتفع الا برافع لم نقل باستصحاب الوجود ثم قال هذا في الامور الشرعية واما الامور
الخارجية كاليوم والليل والحيوة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها
فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها انتهى

اقول الظاهر التباس الامر عليه اما اولا فلان الامر الوجودي المجعول ان لوحظ الزمان قيدا له
او لمتعلقه بان لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه الى الزوال شيئا والمقيد بكونه بعد الزوال شيئا آخر
متعلقا للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه
ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل صوم يوم الخميس اذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة وان لوحظ الزمان ظرفا
لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم لانه اذا انقلب العدم الى الوجود المردد بين كونه في قطعة
من الزمان وكونه ازيد والمفروض تسليم حكم الشارع بان المتيقن في زمان لا بد من ابقائه فلا وجه
لاعتبار العدم السابق ومما ذكره قده من ان الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتا حال اليقين
بالعدم يوم الخميس مدفوع بان ذلك انما حيث كان مفروضا بعد اليقين بوجوب الجلوس الى الزوال حكم
الشارع بابقاء كل حادث لا يعلم مدة بقائه كما لو شك قبل حدوث حادث في مدة بقائه والحاصل ان الموجود
في الزمان الاول ان لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني فيكون الموجود الثاني حادثا
مغايرا للحادث الاول فلا مجال لاستصحاب الموجود اذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان
الاول من مقوماته وان لوحظ متحدا مع الثاني لا مغايرا له الا من حيث ظرفه الزماني فلا معنى لاستصحاب
عدم ذلك الموجود لانه انقلب الى الوجود وكان المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود الى كون
الموجود امرا واحدا قابلا للاستمرار بعد زمان الشك وفي دعوى جريان استصحاب العدم الى تقطيع وجودات

٢٥٣ سبب عدم الشك في تاثير السبب فيه جريان الاصل بالنسبة اليه يعني
حال السبب وجودا
وعدما فلا مجرى للاصل
فيه على ما هو الاصح في الشك السببي
وبناء مبنى هذا ولكن يمكن الدفع عن الاول
حسبما صرح به دام ظله في مجلس البحث بان الاراد ليس
مبنيا على فرض عدم التعارض بين الاصلين في تاثير السبب
حتى يكون على خلاف فرض الفاضل النراقي ويكون الاشكال في تغير

الرجوع الى الاصل في الشك السببي الا بالنسبة الى الاصل الموضوعي
هذا المعنى ما ذكره دام ظله في مجلس البحث
حسبما لا يخلو عن

الاحكام الظاهرية للطهارة في مدة احتمال بقائها
المذي على ما عرفت فالشك في تاثير الوضوء بالمعنى المذكور
عين الشك في رافعية المذي وان كان قد
يضاف الى الوضوء وقد يضاف الى
المذي الا انهما عبارتان
عن معنى واحد
الشك في المقام

الى الشك في ان المجعول في حق المكلف اي شي الطهارة الموافقة

ذلك الموضوع وجعل كل واحد منها بملاحظة تحققه في زمان مغايرا للآخر موضوعا للمتيقن منها والحكم على المشكوك منها العدم **وملخص الكلام** في دفعه ان الزمان ان اخذ ظرفا للشيء فلا يجري الا استصحاب وجوده لان العدم انتقض بالوجود المطلق وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى ادلة الاستصحاب وان اخذ قيدا له فلا يجري الا استصحاب العدم لان انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق والاصل عدم الانتقاض كما اذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره واما ثانيا فلان ما ذكره من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشك في الرافع غير مستقيم لانا اذا علمنا ان الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة وشككنا في ان المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها فليس الشك متعلقا بمقدار سببية السبب وكذا الكلام في سببية ملاقاة البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرة فان قلنا انا نعلم ان الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة اصلا وعلمنا بحدوث هذا الامر الشرعي قبل المذي وشككنا في الحكم بوجودها بعده والاصل عدم ثبوتها بالشرع قلنا لا بد من ان يلاحظ ان منشأ الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي الشك في مقدار تأثير المؤثر وهو الوضوء وان المتيقن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده او انا نعلم قطعا تأثير الوضوء في احداث امر مستمر لولا ما جعله الشارع رافعا فعلى الاول لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعا لان المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء والاصل عدم التأثير مع وجوده الا ان يتمسك باستصحاب وجود المسبب فهو نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح كوضوء التقية بعد زوالها لا من قبيل الشك في ناقضية المذي وعلى الثاني لا معنى لاستصحاب العدم اذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن واما ثالثا فلو سلم جريان استصحاب العدم لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعا حاكما على هذا الاستصحاب لان الشك في احدهما ليس مسببا عن الشك في الآخر بل مرجع الشك فيهما الى شيء واحد وهو ان المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث او الطهارة نعم يستقيم ذلك فيما اذا كان الشك في الموضوع الخارجي كالشك في وجود المزيل او فعله لان الشك في كون المكلف حال الشك مجعولا في حقه الطهارة او الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرافع الا ان الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالي بجعل احد الامرين في حق المكلف غير جار فافهم **الامر الثالث** ان المتيقن السابق اذا كان مما يستقل به العقل كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه لان الاستصحاب ابقاء ما كان والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به فان ادرك العقل بقاء الموضوع لان الثاني حكم بحكما قطعيا كما حكم اولا وان ادرك انتفاءه

المعارض له جريان استصحاب حال العقل فيه لم يتم

محصل الاعتراض

ما عرفت من ان وجه عدم اعتبار

الوجود فيه ليس جعليا حتى يحتمل رفعه

وزمان فيكون رافعا للعدم بقول مطلق

وينتقض العدم به كذلك وهو كما ترى حال عن التحصيل

ان اريد بيان الامر الغير الشرعي ما لا يعقب الانعدام بعد ان اوجد

يبقى ابدا ... مصادمة للضرورة والوجدان

في عدم استصحاب مستقل العقل

في الصور فقد بان لك ان العاقل ... على كلماته ...

الامور الشرعية ... الاستصحاب مطلقا

واختار القول باعتباره كذلك ... في الحقيقة

من المفصلين ثم اجاب عنه ... برجع حاصله

الى القول بعدم اعتبار الاستصحاب

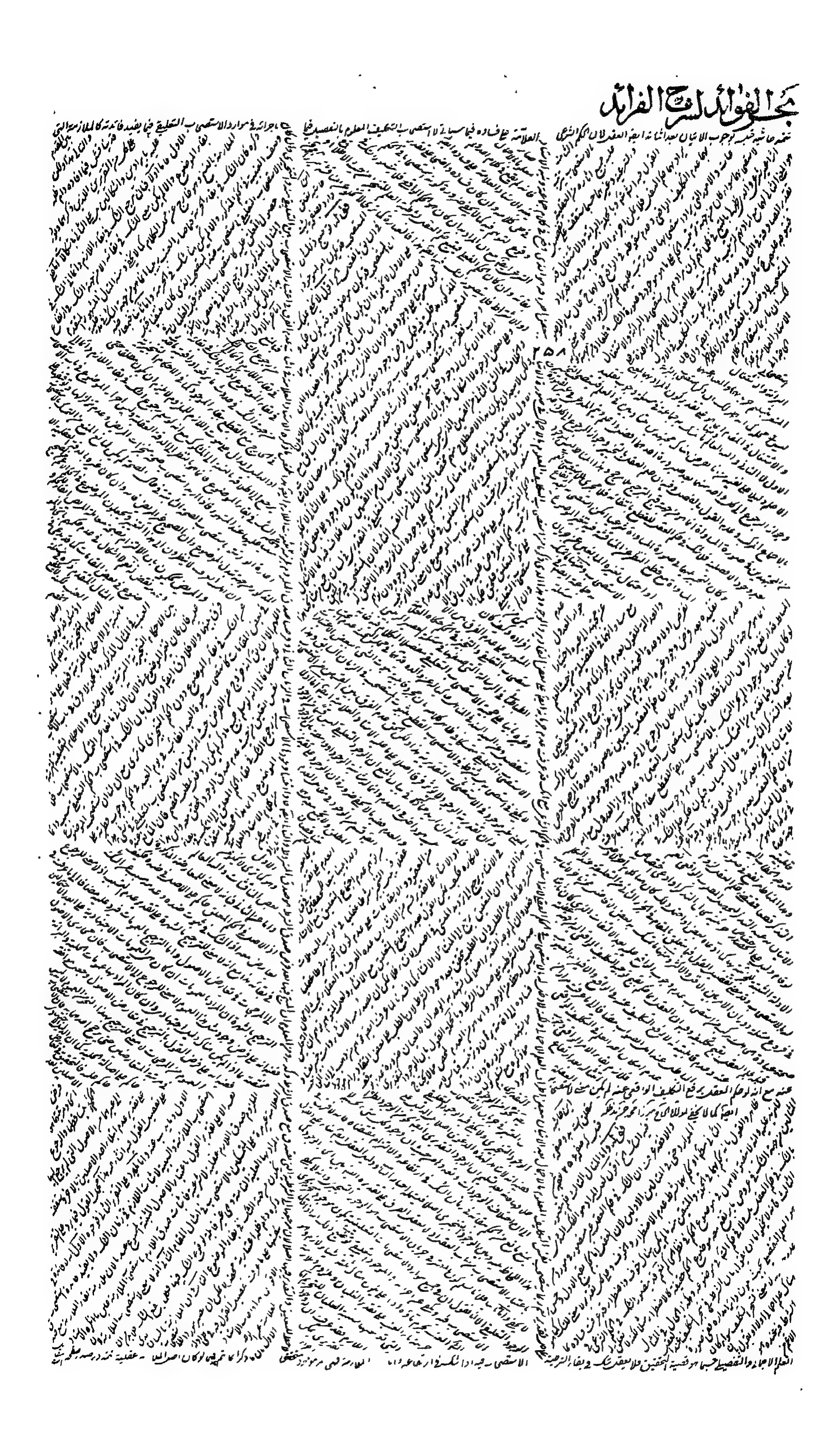
في الامور الشرعية ...

قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو ثبت مثله بدليل لكان حكما جديدا حادثا في موضوع جديد اما الشك في بقاء الموضوع فان كان لاشتباه خارجي كالشك في بقاء الاضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عما نحن فيه وسيأتي الكلام فيه وان كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا واحتمال مدخلية موجود مرتفع او معدوم حادث في موضوعية الموضوع فهذا غير متصور في المستقلات العقلية لان العقل لا يستقل بالحكم الا بعد احراز الموضوع ومعرفته تفصيلا لان القضايا العقلية اما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه الى ازيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده واما نظرية تنتهي الى ضرورية كذلك فلا يعقل اجمال الموضوع في حكم العقل مع انك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع ان الشك في الموضوع خصوصا لاجل مدخلية شيء مانع عن اجراء الاستصحاب فان قلت فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع انه كاشف عن حكم عقلي مستقل فانه اذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشارع طبقه بوجوب الرد ثم عرض ما يوجب الشك مثل الاضطرار او الخوف فيستصحب الحكم مع انه كان تابعا للحكم العقلي قلنا اما الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل وحصل التغير في حال من احوال موضوعه مما يحتمل مدخليته وجودا او عدما في الحكم جرى الاستصحاب وحكم بان موضوعه اعم من موضوع حكم العقل ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه لكن العدم الازلي ليس مستندا الى القبح وان كان مورد القبح هذا حال نفس الحكم العقلي واما موضوعه كالضرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدم فالذي ينبغي ان يقال فيه ان الاستصحاب ان اعتبر من باب الظن عمل به هنا لانه يظن الضرر بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلي وان اعتبر من باب التعبد لاجل الاخبار فلا يثبت الا الاثار الشرعية المجعولة القابلة للجعل الظاهري وتعبد الشارع بالحكم العقلي يخرجه عن كونه حكما عقليا ثم اذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب فمعنى ذلك ترتيب الاثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك واما حكم العقل بالقبح والحرمة فلا يثبت الا مع احراز الضرر نعم يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهرا ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي مع الشك انما هو لاشتباه الموضوع عنده وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعي الواقعي ايضا الا ان الشارع حكم على هذا المشتبه بحكم ظاهري هي الحرمة ومما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ظهر ما في تمسك بعضهم لاجزاء ما اصله الناسي لجزء من العبادة او شرطها باستصحاب عدم

التكليف الثابت حال النسيان وما في اعتراض بعض المعاصرين على من خص من القدماء والمتأخرين استصحاب
حال العقل باستصحاب العدم بانه لا وجه للتخصيص فان حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديا تكليفيا
كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الامانة اذا عرض هناك ما يحتمل معه زوال الحكمين كالاضطرار
والخوف وضعيا كشرطية العلم للتكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها ويظهر حال المثالين
الاولين مما ذكرنا سابقا واما المثال الثالث فلم يتصور فيه الشك في بقاء شرطية العلم الا
في زمان نعم ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوما بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوما
بالاجمال لكنه خارج عما نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب فيه كما سننبه عليه ويظهر ايضا فساد
التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال مثال الاول ما اذا
قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع او العثور عليه فان مجرد
الشك في حصول الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة ولا حاجة الى ابقاء البراءة السابقة والحكم
بعدم ارتفاعها ظاهرا فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف
فيهما لكون المناط في القبح عدم العلم نعم لو اريد اثبات عدم الحكم امكن اثباته باستصحاب عدمه لكن المقصود
من ابقائه ليس الا ترتيب اثاره عدم الحكم وليس الا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك
فهو من اثار الشك لا المشكوك ومثال الثاني ما اذا حكم العقل عند اشتباه المكلف به بوجوب السورة
في الصلوة ووجوب الصلوة الى اربع جهات ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة بعد
ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه كان صلى الجمعة او الى بعض الجهات او اجتنب احدهما
فيتمسك باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقا وفيه ان الحكم السابق لم يكن الا بحكم العقل الحاكم
بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان فهو بعينه موجود في هذا الزمان نعم الفرق
بين هذا الزمان والزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع في السابق وعدم العلم به في
هذا الزمان وهذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور اذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي انا ما نعم يجري
استصحاب اصل الوجوب الواقعي وعدم سقوطه عنه لكنه لا يقتضي وجوب الاتيان بالصلوة مع السورة
والصلوة الى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي بل يقتضي وجوب تحصيل البراءة من الواقع لكن مجرد ذلك
لا يثبت وجوب الاتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة الا على القول بالاصل المثبت او بضميمة حكم العقل
بوجوب تحصيل اليقين بها الاول لا نقول به والثاني بعينه موجود في محل الشك من دون الاستصحاب

الامر الرابع قد يطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديري تارة والتعليقي اخرى باعتبار

كون القضية المستصحبة قضية تعليقية حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر فربما يتوهم لذلك الاشكال في اعتباره بل منعه والرجوع فيها الى استصحاب مخالفه توضيح ذلك ان المستصحب قد يكون امرا موجودا في السابق بالفعل كما اذا وجب الصلاة فعلا او حرم العصير العنبي بالفعل في زمان ثم شك في بقائه وارتفاعه وهذا لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه وقد يكون امرا موجودا على تقدير وجود امر فالمستصحب هو وجوده التعليقي مثل ان العنب كان حرمة مائه متعلقة على غليانه فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان فاذا جف وصار زبيبا فهل يبقى بالاستصحاب حرمة مائه المعلقة على الغليان فيحرم عند تحققه ام لا بل يستصحب الاباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان ظاهر سيد مشايخنا في المناهل وفاقا لما حكاه عن والده قده في الدرس عدم اعتبار الاول والرجوع الى الاستصحاب الثاني قال في المناهل في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب اذا غلا بالاستصحاب ودعوى تقديمه على استصحاب الاباحة انه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعي او تكليفي في زمان من الازمنة قطعا ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الاسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديري باطل وقد صرح بذلك الوالد العلامة في اثناء الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسئلة انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** لا اشكال في انه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا والشك في ارتفاع ذلك المحقق ولا اشكال ايضا في عدم اعتبار ازيد من ذلك ومن المعلوم ان تحقق كل شيء بحسبه فاذا قلنا العنب يحرم ماؤه اذا غلا او بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة اما الملازمة وبعبارة اخرى سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق واما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري امر متحقق في نفسه في مقابل عدمه وح فاذا شككنا في ان وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا اثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيبا فاي فرق بين هذا وبين سائر الاحكام الثابتة للعنب اذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيبا نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب واخرى بمعارضته باستصحاب الاباحة قبل الغليان بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات لكن الاول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الاباحة قبل الغليان فالتحقيق



قوله ومنها ما اشتهر من ان هذه الشريعة الخ اقول ما صدق ما ذكره دام ظله هو ان المراد من كون شريعة خاتم الانبياء عليه وعليهم الصلوة والسلام ناسخة لجميع الشرايع اما نسخها لجميع الاحكام الثابتة في الشريعة السابقة ولو بتغيير في متعلقاتها شطرا او شرطا او بعضها او جميعها من حيث كيفية الالتزام بمعنى وجوب الالتزام بكل حكم من حيث انه جاء نبينا به وان كان بعضها مما جاء به النبي السابق ايضا فان كان المراد الاول ففيه ان دعوى كون شريعة خاتم الانبياء صلعم ناسخة لجميع احكام الشريعة السابقة فاسدة بالاجماع من يمكن دعوى الضرورة على فساد

لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من حيث الاخبار او من حيث العقل بين انحاء تحقق المستصحب فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه فالاصل بقاؤه مع انك قد عرفت ان الملازمة وسببية الملزوم للّازم موجودة بالفعل وجد الملزوم ام لم يوجد لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم نعم لو اريد اثبات وجود الحكم فعلاً في الزمان الثاني اعتبر احراز الملزوم فيه ليترتب عليه بحكم الاستصحاب الآخر وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق لعدم تعيّنه واحتمال مدخلية شيء في تأثيره ما يتراءى انه ملزوم

الامر الخامس انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة ام حكماً من احكام الشريعة السابقة اذ المقتضي موجود وهو جريان دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح مانعاً عدا امور منها ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه ولذا يتمسك في تسرية الاحكام الثابتة للحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب وفيه اولاً انا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب اصلاً وفرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع وثانياً ان اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب والا لم يجر استصحاب عدم النسخ وحله ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه اذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّهم الحكم قطعاً غاية الامر احتمال مدخلية بعض اوصافهم المعتبرة في ثبوت موضوع الحكم ومثل هذا لو اثّر في الاستصحاب لقدح في اكثر الاستصحابات بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرافع واما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين الى الغائبين فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به لان تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان ولعله سهو من قلمه قدس سره واما التسرية من الموجودين الى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم او باجرائه فيمن بقي من الموجودين الى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة ومنها ما اشتهر من ان هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع فلا يجوز الحكم بالبقاء وفيه انه ان اريد نسخ كل حكم الهي من احكام الشريعة السابقة فهو ممنوع وان اريد نسخ البعض فالمنفي من المنسوخ ما علم بالدليل فيبقى غيره على ما كان

ثم ان ما ذكرناه ... القول بعدم حجية الاستصحاب بالنسبة الى الحكم الثابت في الشريعة الاولى ...

اصالة بل يكفي مجرد

اتيان

عليه ولو بحكم الاستصحاب فان قلت انا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الاحكام السابقة والمعلوم تفصيلا منها قليل في الغاية فيعلم بوجود المنسوخ في غيره قلت لو سلم ذلك لم يقدح في اجراء اصالة عدم النسخ في المشكوكات لان الاحكام المعلومة في شرعنا بالادلة واجبة العمل سواء كانت من موارد النسخ ام لا فاصالة عدم النسخ فيها غير محتاج اليها فبقي اصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض لما تقرر في الشبهة المحصورة من ان الاصل في بعض اطراف الشبهة اذا لم يكن جارياً او لم يحتج اليه فلا ضير في اجراء الاصل في البعض الآخر ولاجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين في اول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف الا ان يقال ان ذلك كان قبل اكمال شريعتنا واما بعده فقد جاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم بجميع ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة سواء خالف الشريعة السابقة ام وافقها فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقا ام مخالفا لانه مقتضى التدين بهذا الدين ولكن يدفعه ان المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب بقاء حكم الله السابق فهذه الشريعة فيظن بكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ولو بنينا على الاستصحاب تعبداً فالامر اوضح لكونه حكماً كلياً في شريعتنا بابقاء ما ثبت في السابق ومنها ما ذكره في القوانين من ان جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وفيه انه ان اريد بالذاتي المعنى الذي ينافيه النسخ فهو الذي ابطلوه بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ ح فلا يحتمل الارتفاع وان اريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه لو كان مانعا عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة ثم ان جماعة رتبوا على ابقاء الشرع السابق في موارد الشك تبعاً لتمهيد القواعد ثمرات منها اثبات وجوب نية الاخلاص في العبادة بقوله تعالى حكاية عن تكليف اهل الكتاب وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة ويرد عليه بعد الاغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الاخلاص بمعنى القربة في كل واجب وانما تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك وبعبارة اخرى وجوب التوحيد كما اوضحنا ذلك في باب النية من الفقه ان الآية انما تدل على اعتبار الاخلاص في واجباتهم فالاولى وجوب الاخلاص عليهم في كل واجب وفرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الاخلاص وبين وجوب قصد الاخلاص عليهم في كل واجب وظاهر الآية هو الاول ومقتضاه ان تشريع الواجبات لاجل تحقق العبادة على وجه الاخلاص ومرجع ذلك الى كونها

لطفا ولا ينافى ذلك كون بعضها بل كلها توصليا لا يعتبر فى سقوطه قصد القربة ومقتضى الثانى

كون الاخلاص واجبا شرطيا فى كل واجب هو المطلوب فتامل هذا كله مع انه يكفى فى ثبوت الحكم فى

شرعنا قوله تعالى وذلك دين القيمة بناء على تفسيرها بالثابتة التى لا تنسخ ومنها قوله تعالى حكاية

عن مؤذن يوسف ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم فدل على جواز الجهالة فى مال الجعالة وعلى جواز

ضمان ما لم يجب وفيه ان حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة

مع انه لا يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن لانه غير حجة ولم يثبت اذن يوسف على نبينا وآله وعليه السلام

فى ذلك ولا تقريره ومنه يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور خصوصا مع كون كل من الجعالة

والضمان صوريا قصد بهما تلبيس الامر على اخوة يوسف ولا بأس بذكر معاملة فاسدة يحصل بها الغرض

مع احتمال ارادة ان الحمل فى ماله وانه الملتزم به فان الزعيم هو الكفيل والضامن وهما لغة مطلق

الالتزام ولم يثبت كونهما فى ذلك الزمان حقيقة فى الالتزام عن الغير فيكون الفقرة الثانية تاكيدا

لظاهر الاولى ودفعا لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله ومنها قوله تعالى حكاية عن احوال يحيى

وكان سيدا وحصورا ونبيا من الصالحين فان ظاهره يدل على مدح يحيى بكونه حصورا ممتنعا عن

مباشرة النسوان فيمكن ان يرجح فى شريعتنا التعفف على التزويج وفيه ان الآية لا تدل الا على

حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح والتخلص عما يترتب عليه ولا دليل فيها على رجحان هذه الصفة

على صفة اخرى اعنى المباشرة لبعض المصالح الاخروية فان مدح زيد بكونه صائما لا يدل الا

يدل على رجحانها بين الصفتين على الافطار فى النهار وترك التهجد فى الليل للاشتغال بما

هو اهم منها ومنها قوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث الآية اثبات على جواز بر

اليمين على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث فيه مائة شمراخ ومنها قوله تعالى ان النفس بالنفس

والعين بالعين الى آخر الآية استدل بها فى حكم من قلع عين ذى العين الواحدة ومنها قوله تعالى حكاية

عن شعيب انى اريد ان انكحك احدى ابنتى هاتين على ان تأجرنى ثمانى حجج فان اتممت عشرا فمن عندك

ودوبه ان حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها فلا ثمرة فى الاستصحاب نعم فى

بعض تلك الاخبار اشعار بجواز العمل بالحكم الثابت فى الشرع السابق لولا المنع عنه فراجع وتامل

الامر السادس

قد عرفت ان معنى عدم نقض اليقين والمضى عليه هو ترتيب آثار اليقين

السابق الثابتة بواسطة المتيقن ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل الا فى الآثار

الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء لانها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية

كما يكون هاهنا من دونها فشمول دليل الحجية لها ايضا فى مورده

لا شرعية الا

بالواسطة انما هو بلحاظها

بنفسها فانها ايضا من الموضوعات

التى كانت لها آثار شرعية دون ذيها

وهذا بخلاف الاصل فانه ليس فى اليمين فى مورده الا

نفس المجعول والتنزيل شرعا قلت نعم ولكنه ليس بفارق فان

شمول دليل الامارة القائمة على موضوع ملزوم عقلا لامر محكوم باثر شرعا

لتنزيله الامر ليس الا تبيع وجوب تصديقها فيما يحكى فيه ابتداء وبلا واسطة

هذا ولكن التحقيق حسب

ما ساعد عليه النظر الدقيق ان يقال

ان التنزيل وان كان يصح بلحاظ الاثر مطلقا ولو كان

بالواسطة ويمكن ان ينهض عليه الدليل وليس مما لا يكون اليه السبيل

الا انه اذا لم يكن له اثر اصلا الا انه لا يكاد ان ينهض عليه مثل

خطاب لا تنقض اليقين بحياة زيد مثلا فانه

ليس بظاهر فى تنزيلها

بحسب الواسطة

لو كان المتعلق اعم مما لا نزله الا بالواسطة ومفقدا ومعقد وارده

لا يتعين الا بتعيين ان التنزيل بلحاظ كلا الاثرين او خصوص

الاثر بلا واسطة امر ولا تعين الا بمقدمات الحكمة وهى

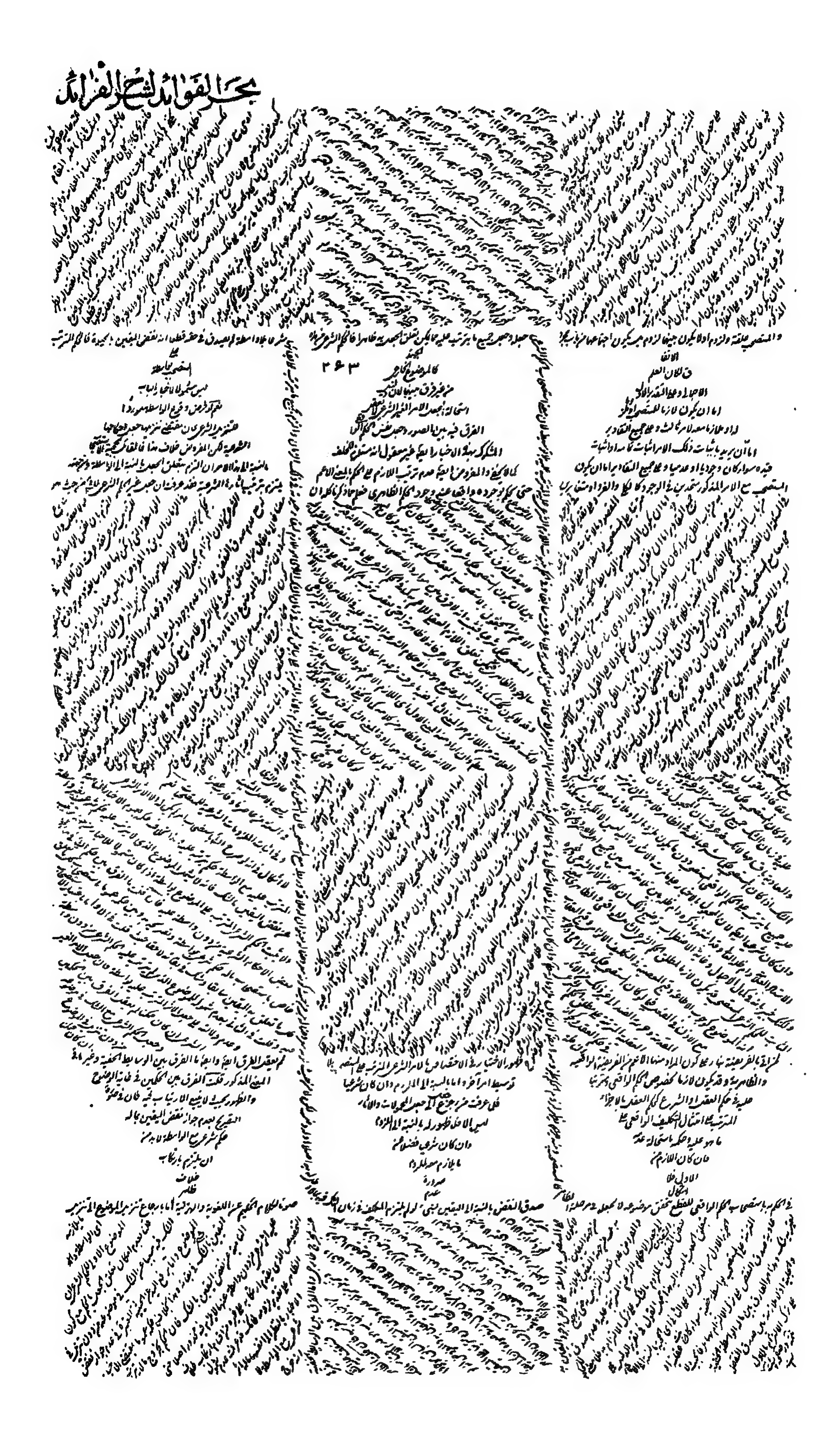
غير متحققة بلحاظ كلا الاثرين مع وجود

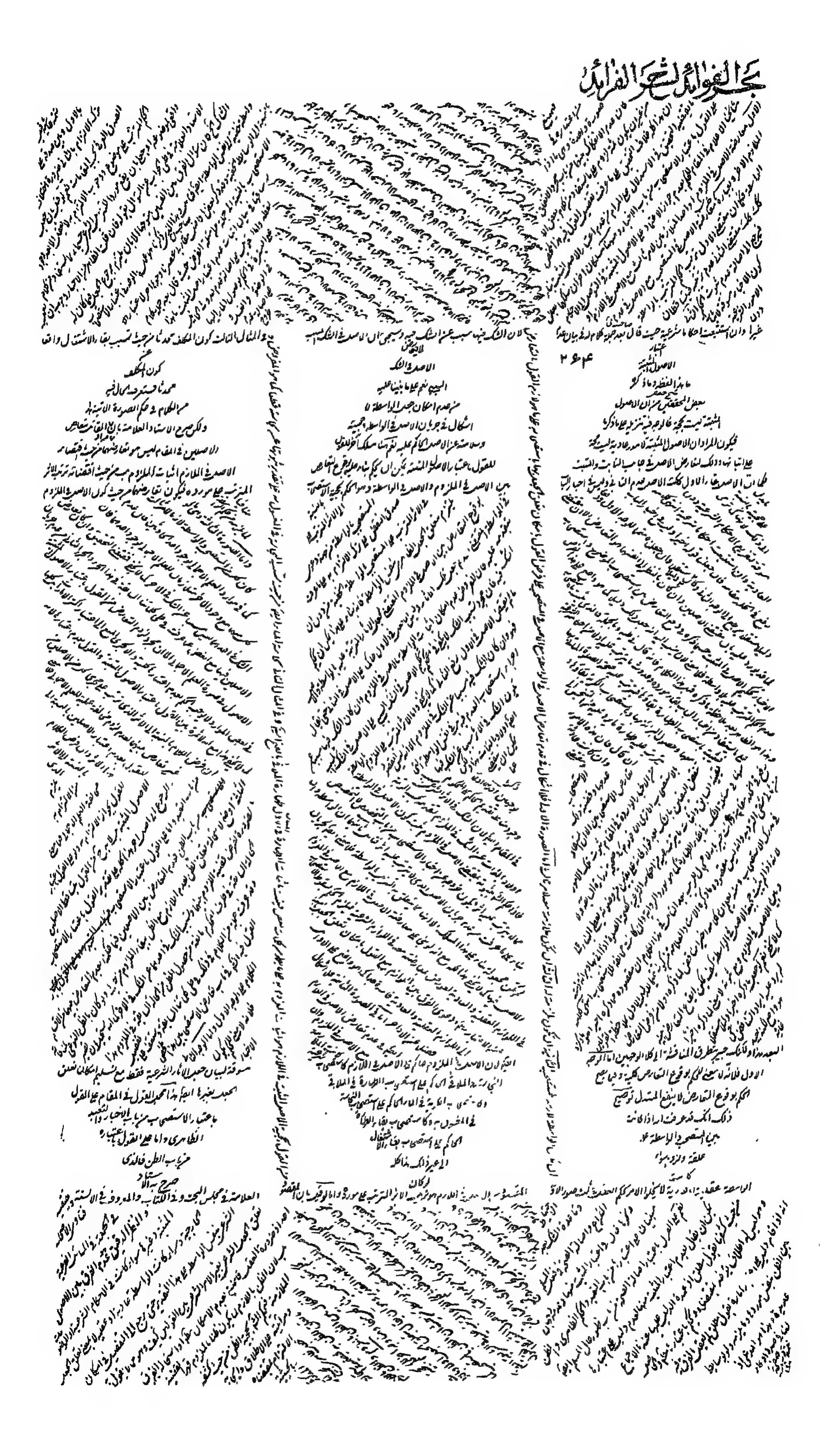
القدر المتيقن وهو بلحاظ الاثر

بلا واسطة امر فى البين

فتدبر تماما

فيه ولا شباهة بعتريه ومصدرا ولا له اصلا على لحاظ اثر اخر واما ترتيب الاثر





غيرا وان استتبعت احكاما شرعية حيث قال بعد حجية كلام له في بيان عدم اعتبار الاصول المثبتة ما هذا لفظه وما ذكره بعض المحققين من ان الاصول المثبتة ليست بحجة فالوجه فيه مبني على ما ذكرنا فيكون المراد ان الاصول المثبتة لامور عادية ليست بحجة على انتها وذلك لتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت

الحكم بوقوع التعارض لا ينفع المستدل توضيح ذلك انك قد عرفت انه اذا كانت بين المستصحب والواسطة علاقة ولزوم مساواة كما سبق

الواسطة عقلية او عادية لا يجري الاصل لاثبات الحكم الشرعي المترتب عليها لان الشك فيهما مسبب عن الشك في المستصحب الى ان الاصل في الشك السببي الاصل في الشك المسببي نعم على ما بيناه عليه من عدم امكان جعل الواسطة لا اشكال في جريان الاصل في الواسطة وحجيته وسلامته عن الاصل الحاكم عليه نعم هنا مسلك آخر للقول باعتبار الاصول المثبتة يمكن ان يكون بناء عليه وقوع التعارض بين الاصل في الملزوم والاصل في الواسطة وهو الحكم بحجية الاستصحاب

الحكم بان الاصل في الملزوم حاكم على الاصل في اللازم كاستصحاب الحياة في الملاقاة اي الحكم على المستصحب بالطهارة في الملاقي وكاستصحاب الكرية في الماء اي الحكم على المستصحب بالنجاسة في المغسول به وكاستصحاب بقاء الولاية اي الحكم على المستصحب بقاء الاشتغال الى غير ذلك مما لا يكاد

المستصحب بالحدث اللازم هو ترتيب الآثار المترتبة على مورده واما لو قيل بان المقصود

في المثال الثالث كون المكلف محدثا من حيث تسبب بقاء الاشتغال واقعا عن كون المكلف محدثا فيستغرب الحال فيه من الكلام في حكم الصورة الآتية لو لكن صرح الاستاد العلامة بان المراد بالتقارن تعارض الاصلين في المقام ليس هو تعارضهما من حيث اقتضاء الاصل في اللازم اثبات الملزوم من حيث اقتضائه ترتب الاثر المترتب على مورده فيكون تعارضهما من حيث كون الاصل في الملزوم

مسوقة لبيان حجية الآثار الشرعية فقط مع تسليم امكان تعلق الجعل بغيرها الحكم هذا صاحب القول في المقام على القول باعتبار الاستصحاب من باب الاخبار والتعبد الظاهري واما على القول باعتباره من باب الظن فالذي صرح به الاستاد العلامة في مجلس البحث وفي الكتاب والمعروف في الالسنة

العادية فالمعقول من حكم الشارع بجواز تزويجه ونحوه ترتيب اثار الحيوة في زمان الشك هو حكمه بجواز تزويج زوجته والتصرف في ماله لا حكمه بنمو و نبات لحيته لان هذه غير قابلة لجعل الشارع نعم لو وقع نفس النمو و نبات اللحية مورد اللاستصحاب او غيره من التنزيلات الشرعية افاد ذلك جعل اثارهما الشرعية دون العقلية والعادية لكن المفروض ورود الحيوة موردا للاستصحاب والحاصل ان تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن كسائر التنزيلات انما يفيد ترتيب الاحكام والاثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الاثار العقلية والعادية لعدم قابليتها للجعل ولا على جعل الاثار الشرعية المترتبة على تلك الاثار لانها ليست اثار النفس المتيقن ولم يقع ذوها موردا لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه **اذا عرفت** هذا فنقول ان المستصحب اما ان يكون حكما من الاحكام الشرعية المجعولة كالوجوب والتحريم والاباحة وغيرها واما ان يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية واللغوية فان كان من الاحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه لانه مفاد وجوب ترتيب اثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به وان كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية دون العقلية والعادية ودون ملزومه شرعيا كان او غيره ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على السنة اهل العصر من نفي الاصول المثبتة فيريدون به ان الاصل لا يثبت امرا في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي بل مؤداه امر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعا فان قلت الظاهر من الاخبار وجوب ان يعمل الشاك عمل المتيقن بان يفرض نفسه متيقنا ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة او بواسطة امر عادي او عقلي مترتب على ذلك المتيقن قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به واما لازم ذلك المتيقن عقلا او عادة فلا يجب عليه لان وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الامر العقلي او العادي او وجود جعلي بان يقع موردا لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول الى جعل احكامه الشرعية وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الامر كان الاصل عدم وجوده وعدم ترتب اثاره وهذه المسألة تشبه في الجملة ما هو المشهور في باب الرضاع من انه اذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم لان الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسبة بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجودا ومن هنا يعلم انه لا فرق في الامر

في الاستصحاب

تتمة حاشية قبيل العنوانات المختلفة بحسب المصداق لا العنوانات المتحدة بحسبه ...
في معقول انه لا اشكال ان للازم في النسب عنوانات كثيرة منتزعة كما للملزوم ...
ولا يمكن الحكم بالدلالة بالجميع ... من الموصول لما قد عرفت فلا بد من ان يكون ...
في الكتاب تعين الحكم بعدم دخول غيرها من العنوانات المتحدة معها بحسب المصداق ...

العادي بين كونه متحدا الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران الا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر عند الشك في كرية الماء الباقي فيه وبين تغايرهما في الوجود كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع وكذا لا فرق بين ان يكون اللزوم بينهما وبين المستصحب كليا لعلاقة وبين ان يكون اتفاقيا في قضية جزئية كما اذا علم لاجل العلم الاجمالي الحاصل بموت زيد او عمرو ان بقاء حيوة زيد ملازم لموت عمرو وكذا بقاء حيوة عمرو وفي الحقيقة عد الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة وكذا لا فرق بين ان يثبت بالمستصحب تمام ذلك الامر العادي كالمثالين او قيد له عدمي او وجودي كاستصحاب الحيوة للمقطوع نصفين فيثبت القتل الذي هو ازهاق الحيوة وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضا بناء على ان كل دم ليس باستحاضة حيض شرعا وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الاجزاء المتفاصلة بما لا يعلم معه فوات الموالاة بالتوالي وربما تمسك بعض تبعا لكاشف الغطاء في نفي الاصل المثبت بتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني قال وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت احكاما شرعية انتهى اقول لا ريب في انه لو بني على ان الاصل في الاصل المثبت لاثبات اللازم العادي لم يكن وجه لاجراء اصالة عدم اللازم لانه حاكم عليها فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل من حكومة الاصل في الملزوم على الاصل في اللازم فلا يعارض اصالة الطهارة لاصالة عدم التذكية فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية لان الكل احكام للمستصحب مسبوقة بالعدم واما قوله ليس في اخبار الباب آه فان اراد بذلك عدم دلالة الاخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعية فهو مناف لما ذكره من التعارض اذ يبقى اصالة عدم اللازم الغير الشرعي سليمة عن المعارض وان اراد تتميم الدليل الاول بان يقال ان دليل الاستصحاب ان كان غير الاخبار فالاصل متعارض من الجانبين وان كانت الاخبار فلا دلالة فيها ففيه ان الاصل اذا كان مدركه غير الاخبار وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن اشكال في ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عاديا ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية ايضا ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم

قوله كاستصحاب الحيوة للمقطوع الخ اقول ما ذكره من الامثلة انما هو على طريق اللف والنشر المشوش فالاول مثال للثاني والاخيران مثالان للاول ان جعل القتل العدميا فاستصحاب الحيوة الى وقوع السيف على المقطوع يثبت كون التنصيف واقعا على الحي فيثبت بذلك ازهاق الحيوة الذي هو عبارة عن القتل فالمقصود ليس اثبات نفس التنصيف للعلم بحصوله بل التنصيف الحي الحي

... يثبت بالاستصحاب على ما ينبغي من اخبار الباب لقاعدة ... وحدوث ما يترتب عليه اولا من الاحكام الشرعية ... استصحاب الطهارة انما يترتب عليه صحة الصلوة الماتي بها معها وحصول البرائة بها واستصحاب الكرية بقائها و يترتب عليه طهارة ما يبتلى به ... الى ان قال فان هذه الامور وان كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها ... تعارض استصحاب الا ان المستفاد من الاخبار الواردة في المقام ثبوت تلك الامور باستصحاب الاثر الا ترى ان قوله عم في صحيحة زرارة السابقة لا تنقض اليقين بالشك بعد قوله فانه على يقين من وضوئه يعطي البناء على يقينه السابق واثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية كصحة الصلوة الماتي بها وبرائة ذمته منها في مسئلة الشك في بقاء الطهارة كما هو مورد الرواية وان كان حكما لاحقا للاستصحاب انتهى

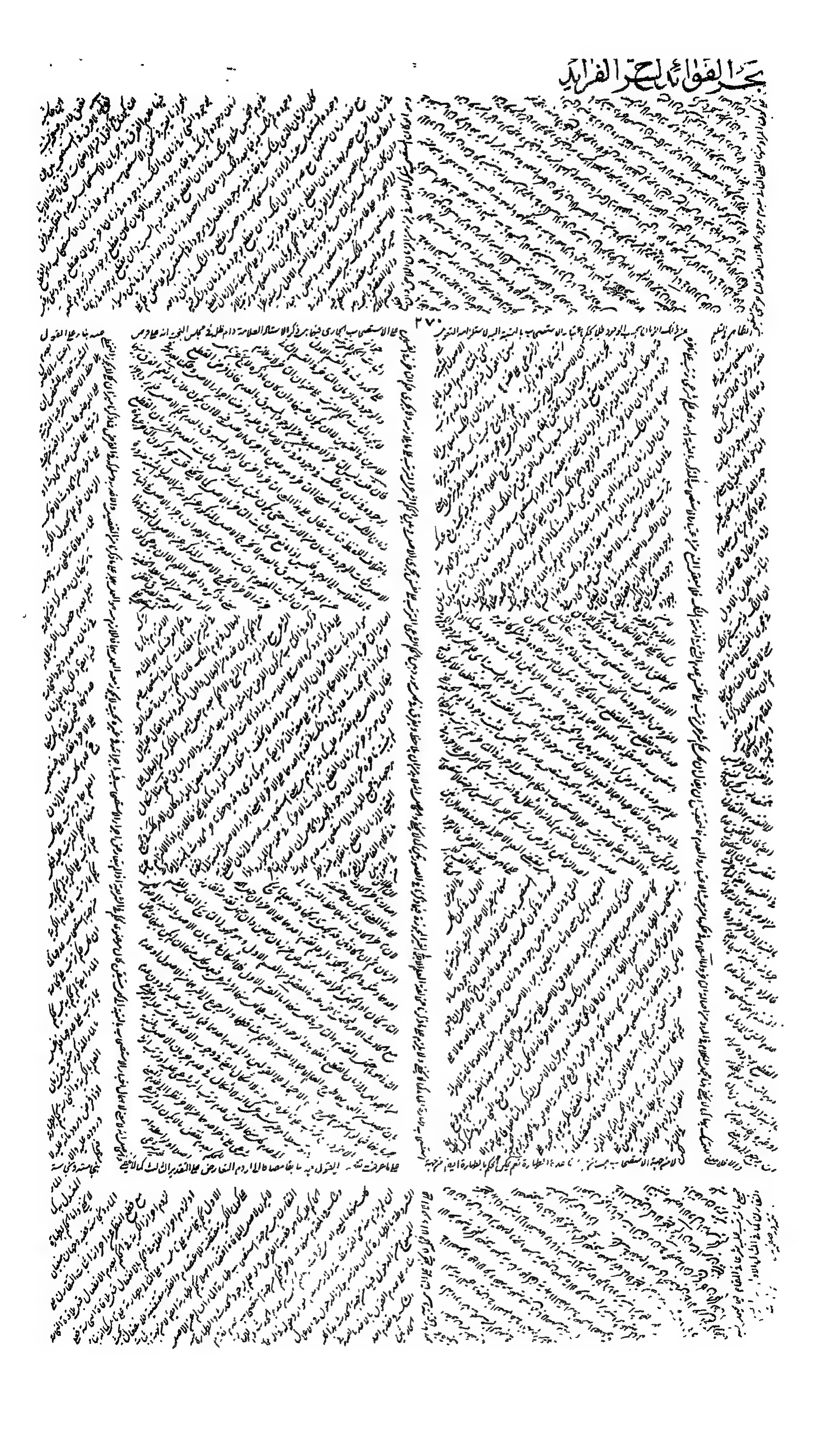
عن الظن باللازم شرعيّا كان او غيره الا ان يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها لكنه انما يتم اذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرا فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر كما اذا دل الدليل على انه يجب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل فلا يلزم منه جواز الافطار بعد مضي ثلثين من ذلك اليوم ولو كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن اما مطلقا كما اذا كان حصل من الخبر الوارد في المسئلة الفرعية ظن خصوص بمسئلة اصولية فانه لا يعمل فيه بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الاصول واما في المقام كما اذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلا يلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن في الوقت ولعل ما ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالاصول المثبتة في كثير من الموارد فمنها ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرايع وجماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه من انه لو اتفق الوارثان على اسلام احدهما المعين في اول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا فادعى احدهما موت المورث في شعبان والآخر موته في اثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لاصالة بقاء حيوة المورث ولا يخفى ان الارث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حيوة المورث الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام الوارث نعم لما علم باسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حيوته حال الاسلام عن موته بعد الاسلام الذي هو سبب الارث الا ان يوجه بان المقصود في المقام احراز اسلام الوارث في حيوة ابيه كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرايع ويكفي ثبوت الاسلام حال الحيوة المستصحبة في تحقق سبب الارث وحدوث علاقة الوارثية بين الولد والده في حال الحيوة ومنها ما ذكره جماعة تبعا للمحقق في كر وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها فانهم حكموا بان استصحاب عدم الكرية قبل الملاقات الراجع الى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقات قبل الكرية ولا يخفى ان الملاقات معلوم فان كان اللازم في الحكم بالنجاسة احراز وقوعها في زمان القلة والا فالاصل عدم التأثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الاول لان اصالة عدم الكرية قبل الملاقات لا يثبت كون الملاقات قبل الكرية وفي زمان القلة حتى يثبت النجاسة الا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقات عن وقوع الملاقات حين القلة نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الاسلام لوقوع الموت بعد الاسلام فافهم

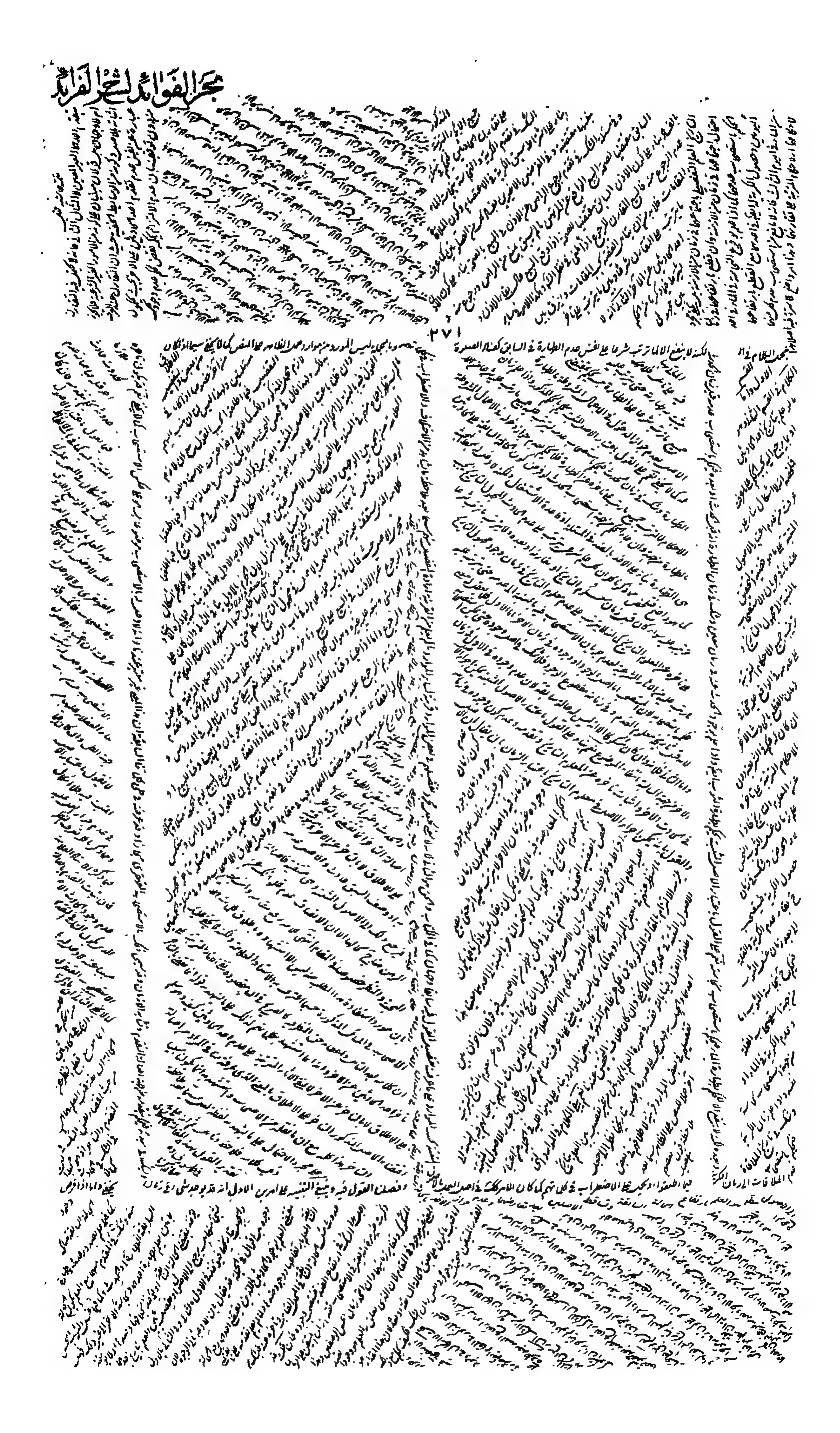
قوله ولا يخفى ان الملاقاة معلومة اقول لا يخفى عليك انه بناء على اشتراط سبق الكرية في الاعتصام وكون الملاقاة في نفسها مقتضية للتنجيس ...

... لا يقتضى بها او قاعدة الطهارة بناء على عدم الاعتبار بالاصل المثبت كما انه على الاول لم يكن وجه للحكم بالتنجيس على هذا البناء مع المعارضة بناء على ان هذا البناء انما يستقيم على القول برجوع ما دل على عدم تنجيس الكر بالملاقاة وما دل على تنجيس القليل بالملاقاة الى التنويع فتدبر
لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني مدظله

منها ما في الشرايع والتحرير تبعا للمحكي عن المبسوط من انه لو ادعى الجاني ان المجني عليه شرب سما فمات بالسم وادعى الولي انه مات بالسراية فالاحتمالان فيه سواء وكذا الملفوف في الكساء اذا قده بنصفين فادعى الولي انه كان حيا والجاني انه كان ميتا فالاحتمالان متساويان ثم حكى عن المبسوط التردد وفي الشرايع يرجح قول الجاني لان الاصل عدم الضمان وفيه احتمال آخر ضعيف وفي التحرير ان الاصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحيوة من جانب الملفوف فيرجح قول الجاني وفيه نظر والظاهر ان مراده النظر في عدم الضمان من حيث ان بقاء الحيوة بالاستصحاب الى زمان القد سبب في الضمان فلا يجري اصالة عدمه وهو الذي ضعفه المحقق لكن قواه بعض محشيه والمستفاد من الكل هو ان استصحاب الحيوة لاثبات القتل الذي هو سبب الضمان لكنه مقدم على ما عدا عند العلامة وبعض من تاخر عنه ومكافؤ لاصالة عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ في ط ويرجح عليه اصالة عدم الضمان عند المحقق والشهيد في لك **ومنها** ما في ير وغيره فلو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه باصبع احتمل تقديم قوله عملا باصالة عدم القصاص وتقديم قول المجني عليه اذ الاصل السلامة هذا ان ادعى الجاني نفي السلامة اصلا واما لو ادعى زوالها فالاقرب ان القول قول المجني عليه انتهى ولا يخفى صراحته في العمل باصالة عدم زوال الاصبع في اثبات الجناية على اليد التامة والظاهر ان مقابل الاقرب ما يظهر من الشيخ في الخلاف في نظير المسئلة وهو ما اذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه فانه قوى عدم ضمان الصحيح **ومنها** ما ذكره جماعة تبعا للمبسوط والشرايع في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال او قبله الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كتب الفقه خصوصا كتب الشيخين والفاضلين والشهيدين لكن المعلوم منهم ومن غيرهم من الاصحاب عدم العمل بكل اصل مثبت فاذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به باقيا على اللفاف لقتله الا انهما اختلفا في بقائه ملفوفا او خروجه عن اللف فهل تجد من نفسك ان يحكم احد من الاصحاب بالحكم بان الاصل بقاء لفه فيثبت القتل الا ان يثبت الآخر خروجه او تجد فرقا بين بقاء زيد على اللف وبقائه على الحيوة لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقا ثم شك في بقائه فيه فهل يحكم احد بطهارة الثوب بثبوت انغساله باصالة بقاء الماء وكذا لو رمى صيدا او شخصا على وجه لو لم يطرأ حائل لاصابه فهل يحكم بقتل الصيد او الشخص باصالة عدم الحائل الى غير ذلك

مما لا يحصى من الامثلة التي يقطع بعدم جريان الاصل لاثبات الموضوعات الخارجية التي
يترتب عليها الاحكام الشرعية وكيف كان فالمتبع هو الدليل وقد عرفت ان الاستصحاب ان قلنا
به من باب الظن النوعي كما هو ظاهر اكثر القدماء فهو كاحدى الامارات الاجتهادية يثبت به
كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي واما على المختار من اعتباره
من باب الاخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية المرتبة على نفس المستصحب نعم هنا شيء
وهو ان بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية
بحيث يعد في العرف الاحكام الشرعية المترتبة عليها احكاما لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف
وضوحا وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن انظار العرف منها ما اذا استصحب رطوبة النجس
من المتلاقيين مع جفاف الآخر فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته
للنجس رطبا بل من احكام سراية رطوبة النجاسة اليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة
متنجسة ومن المعلوم ان استصحاب رطوبة النجس الراجع الى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر
الثوب وتنجسه بها فهو اشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به وحكي
في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة اليه بعدم الجزم
ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه فيحتمل ان يكون لعدم اثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة الى
الثوب كما ذكرنا ويحتمل ان يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب اغماضا عن قاعدة حكومة
بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث
باستصحاب اشتغال ذمته ومنها اصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده
يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلاة والغسل وغيرهما فان مجرد عدم الهلال في
يوم لا يثبت آخريته ولا اولية غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار
عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال الا ترتيب احكام آخرية ذلك اليوم لشهر واولية غده
لشهر آخر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه اول الشهر الآخر
وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الامر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثارا لنفس المستصحب وربما
يتمسك في بعض موارد الاصول المثبتة بجريان السيرة والاجماع على اعتبارها مثل اجراء
اصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل او المسح لاثبات غسل البشرة ومسحها المامور
بهما في الوضوء والغسل وفيه نظر **الامر السابع** لا فرق في المستصحب بين ان يكون مشكوك





الارتفاع في زمان اللاحق واما بين ان يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء فاذا شك في بقاء جزء بني في جزء من الزمان اللاحق فلا يترتب في جريان استصحاب عدمه حتى علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه وهذا هو الذي يعبر عنه باصالة تأخر الحادث يريد بدون به انه اذا علم بوجود حادث في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك ويلزمه عقلا تأخر حدوث ذلك الحادث فاذا شك في مبدء موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتا فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلا لكون مبدء موته يوم الجمعة وحيث تقدم في الامر السابق انه لا يثبت بالاستصحاب بناء على العمل به من باب الاخبار لوازمه العقلية فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة لا على مجرد حياته قبل الجمعة حكم شرعي لم يترتب على ذلك نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن او كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية جرى فيه ما تقدم ذكره انفا وتحقيق المقام وتوضيحه ان تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس الى ما قبله من اجزاء الزمان كالمثال المتقدم فيقال الاصل عدم موت زيد قبل الجمعة فيترتب عليه جميع احكام ذلك العدم لا احكام حدوثه يوم الجمعة اذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه الا ان يقال ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم واذا ثبت بالاصل عدم الشيء سابقا وعلم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق في الزمان اللاحق اذا انضم الى عدمه قبل ذلك الثابت بالاصل تحقق مفهوم الحدوث وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت احد جزئي مفهومه بالاصل ومما ذكرنا يعلم انه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه احكام الوجود في الزمان المتأخر ايضا لان وجوده مساو لحدوثه نعم يترتب عليه احكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين كما اذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده وارتفع كريته بعد ذلك فنقول الاصل عدم كريته في يوم الخميس ولا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في احد اليومين لاصالة بقاء نجاسته وعدم اصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بمائين مشتبهين وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس الى حادث اخر كما اذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدم احدهما على الاخر فاما ان يجهل تاريخهما او يعلم تاريخ احدهما فان جهل تاريخهما فلا يحكم بتأخر احدهما المعين عن الاخر لان التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب لعدم مسبوقيته باليقين واما اصالة عدم احدهما في زمان حدوث الاخر فهي معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الاثر على كل واحد من الاصلين وسيجيء تحقيقه ان شاء الله وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن لاصالة عدم كل منهما قبل وجود الاخر وجهان من كون التقارن امرا وجوديا لازما

لعدم كون كل منهما قبل الآخر ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم انها عبارة عن عدم تقدم
احدهما على الآخر في الوجود وان كان احدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ الا باصالة
عدم وجوده في تاريخ ذلك لا تأخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده نعم يثبت ذلك على القول بالاصل
المثبت فاذا علم تاريخ ملاقاة الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كرا فيقال الاصل بقاء قلته
وعدم كريته في زمان الملاقاة واذا علم تاريخ الكرية حكم ايضا باصالة عدم الملاقاة في زمان الكرية
وهكذا وربما يتوهم جريان الاصل في طرف المعلوم بان يقال الاصل عدم وجوده في زمان الواقعي
للآخر ويندفع بان نفس وجوده غير مشكوك في زمان واما وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقا بالعدم
ثم انه يظهر من الاصحاب هنا قولان آخران احدهما جريان هذا الاصل في طرف مجهول التاريخ واثبات
تأخره عن معلوم التاريخ بذلك وهو ظاهر المشهور وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة
والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد منها مسألة اتفاق الوارثين على اسلام احدهما في غرة رمضان
واختلافهما في موت المورث قبل الغرة او بعدها فانهم حكموا بان القول قول مدعي تأخر الموت
نعم ربما يظهر من اطلاقهم التوقف في بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ احد الحادثين وبين
الجهل بهما عدم العمل بالاصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر كمسألة اشتباه تقدم الطهارة او
الحدث ومسألة اشتباه الجمعتين واشتباه موت المتوارثين ومسألة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن
الاذن في البيع على وقوع البيع او تأخره عنه وغير ذلك لكن الانصاف عدم الوثوق بهذا الاطلاق
بل هو اما محمول على صورة الجهل بتاريخهما واحالوا صورة العلم بتاريخ احدهما على ما صرحوا
به في مقام آخر او على محامل اخر وكيف كان فتحكمهم في مسألة الاختلاف في تقدم الموت على الاسلام
وتأخره مع اطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النص والظاهر مع ان جماعة منهم نصوا على تقييد هذا
الاطلاق في موارد كالشهيدين في الدروس والمسالك في مسألة الاختلاف في تقدم الرجوع عن
الاذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره والعلامة الطباطبائي في مسألة اشتباه السابق من الحدث
والطهارة هذا مع انه لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل وشبهها مما يرجع في حكمها الى الاصول
ان غفلة بعضهم بل اكثرهم عن مجاري الاصول في بعض شقوق المسألة غير عزيزة الثاني عدم العمل بالاصل
والحاق صورة جهل تاريخ احدهما بصورة جهل تاريخهما وقد صرح به بعض المعاصرين تبعا لبعض
الاساطين مستشهدا على ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسألة الجمعتين والطهارة والحدث
وموت المتوارثين مستدلا على ذلك بان التأخر ليس امرا مطابقا للاصل وظاهره تسليم ذلك لو اراد ما

وجود الاجزاء والشرائط فيهما بمعنى كونه في عرضها وانما المراد بالقاطع
فهو ما يمنع بوجوده
عن الهيئة الاتصالية المعتبرة
بين الاجزاء عند الشك ويقطع الاجزاء
بعضها عن بعض ويرفع قابلية اتصال كل منها

الا انه غير
مسبوق بالعدم اذ
الوجود في كل آن تحقق في زمان الآخر
او في زمان آخر من دون اختصاص باحدهما
دون الآخر والظاهر انه نظر في مجهول التاريخ الى اصل وجوده
الخاص فحكم عليه باصالة عدمه في تاريخ الآخر اذ لم يعلم وفي معلوم التاريخ
الى حال وجوده المحقق وكونه في زمان الآخر من المعلوم
انه ليس مسبوقا بالعدم كالتقدم واشت
خبير بانه لا وجه لذلك
فلينظر

في نفسه على تقدير ارادة اثبات ان وجوده الخاص كان في زمان الآخر
قد عرفت ان الاصل في طرف المعلوم مع اشتباه المتقدم
منهما ايضا يجري لولا المعارضة على تقدير ارادة اثبات الثبوت
المجهول ولا يجري على تقدير ارادة التطبيق والثبوت
الرابطي الذي عرفت ان مفاد كان الناقصة
الا انه قد عرفت ان المرجع هنا
التقدير في صورة العلم

ذكرنا من عدم ترتيب احكام صفة التأخر وكون المجهول محققا بعد المعلوم لكن ظاهر استشهاده
بعدم تفصيل الكل بجماعة في المسائل المذكورة ارادة عدم ثمرة مترتبة على العلم بتاريخ احدهما اصلا
فاذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حياة ولده في ذلك الزمان فالأصل بقاء حياته
وولده فيحكم له بارث ابيه وظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت
زيد ايضا في عدم التوارث بينهما وكيف كان فان اراد هذا القائل ترتب آثار تأخر ذلك الحادث
كما هو المشهور فانكاره في محله وان اراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث في وجود ضده
وترتيب جميع آثاره الشرعية في زمان الشك فلا وجه لانكاره اذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم
بارتفاعه في زمان وما لم يعلم واما ما ذكره من عدم تفصيل الاصحاب في مسئلة الجمعتين واخواتها
فقد عرفت ما فيه فالحاصل ان المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث في
زمان حدوث الآخر فان كان زمان حدوثه معلوما فيجري احكام بقاء المستصحب في زمان الحادث
المعلوم لا غيرها فاذا علم بطهره في الساعة الاولى من النهار وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة
او بعدها فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة
في الساعة الاولى كما تخيله بعض الفحول وان كان مجهولا كان حكمه حكم احد الحادثين المعلوم حدوث احدهما
اجمالا وسيجيء توضيحه **واعلم** انه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه ويحكم بتقدمه لان تأخره
لازم لحدوث حادث آخر قبله والاصل عدمه وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى مثاله انه اذا ثبت ان
صيغة الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى تحمل خطابات الشارع على
ذلك فيقال مقتضى الاصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله اذ لو كان في ذلك الزمان
حقيقة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع والاصل عدمه وهذا انما يصح بناء على الاصل المثبت وقد
استظهرنا سابقا انه متفق عليه في الاصول اللفظية ومورده صورة الشك في وحدة المعنى وتعدده اما
اذا علم التعدد وشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا فمقتضى الاصل عدم ثبوته قبل الزمان
المعلوم ولذا اتفقوا في مسئلة الحقيقة الشرعية على ان الاصل فيها عدم الثبوت **الامر الثامن**
قد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد كفقد ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة او وجود
ما يشك في اعتبار عدمه وقد اشتهر التمسك بها بين الاصحاب كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم **و**
تحقيقه توضيح مورد جريانه انه لا شك ولا ريب في ان المراد بالصحة المستصحبة ليس صحة مجموع العمل
لان الفرض التمسك به عند الشك في الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة فالمراد بها اما موافقتها

للامر المتعلق بها واما ترتيب الاثر عليها اما موافقتها للامر المتعلق بها فالمفروض انها سبقت
سوا افسد العمل ام لا لان فساد العمل لا يوجب خروج الاجزاء الماتى بها على طبق الامر المتعلق بها
عن كونها كذلك ضرورة عدم انقلاب الشئ عما وجد عليه واما ترتب الاثر فليس الثابت منه للجزء
من حيث انه جزء الا كونه بحيث لو ضم اليه الاجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم الكل في
مقابل الجزء الفاسد وهو الذى لا يلزم من ضم باقى الاجزاء والشرائط اليه وجود الكل ومن المعلوم
ان هذا الاثر موجود في الجزء دائما سواء قطع بضم الاجزاء الباقية ام قطع بعدمه ام شك في ذلك
فاذا شك في حصول الفساد من غير جهة تلك الاجزاء فالقطع ببقاء صحة تلك الاجزاء لا ينفع في
تحقق الكل مع وصف هذا الشك فضلا عن استصحاب الصحة مع ما عرفت من انه ليس الشك في
بقاء صحة تلك الاجزاء باى معنى اعتبر من معانى الصحة ومن هنا رد هذا الاستصحاب جماعة من
المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقا لكن التحقيق التفصيل في موارد التمسك بها انه قد يكون الشك
في الفساد من جهة احتمال فقد امر معتبر او وجود امر مانع وهذا هو الذى لا يعتنى في نفيه باستصحاب
الصحة لما عرفت من ان فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقة لا يقدح في صحة الاجزاء السابقة وقد يكون
من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلوة فانا استكشفنا من تعبير الشارع
عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلوة بالقواطع ان للصلوة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الاشياء
في خلال اجزائها الموجب لخروج الاجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والاجزاء السابقة عن
قابلية الانضمام اليها فاذا شك في شئ من ذلك وجودا او صفة جرى استصحاب صحة الاجزاء بمعنى
بقائها على القابلية المذكورة فيتفرع على ذلك عدم وجوب استينافها او استصحاب الاتصال الملحوظ
بين الاجزاء السابقة وما يلحقها من الاجزاء الباقية فيتفرع عليه بقاء الامر بالاتمام وهذا الكلام
وان كان قابلا للنقض والابرام الا ان الاظهر بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان
الاستصحاب في المقام وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضى
وفيه ان الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة والمفروض الشك في الصحة وربما يتمسك
في اثبات الصحة في محل الشك بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقد بينا عدم دلالة الاية على هذا المطلب
في اصالة البرائة عند الكلام في مسئلة الشك في الشرطية وكذلك التمسك بما عدا هذا من العمومات
المقتضية للصحة

الامر التاسع

انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون من الموضوعات الخارجية او اللغوية او الاحكام الشرعية العملية اصولية كانت او فرعية واما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر

قوله قده واما الشرعية الا اعتقادية فلا يخفى ان المراد ... العبارة يقتضى ان يكون المراد بالشرعية الاعتقادية لا متعلقاتها كما هو قضية اعلاه عدم اعتبار الاستصحاب فيها كما لا يخفى وكيف كان فمقتضى المقام انه اذا كان الشك في نفس تلك الاحكام بان يكون الاعتقاد بشئ بعض تفاصيل المعاد

عن جحوده انه ليس مجرد الاقرار باللسان ... الاستصحاب وان كان الشك في الامور الاعتقادية فان كان وجوب الاعتقاد بها مترتبا عليها على تقدير القطع بها لا مطلقا فلا مجال لاستصحابها لترتب وجوب الاعتقاد عليها لعدم كونه من اثارها بل ولا بشرط بشرط القطع بها مع الشك فيها بكون ما هو الموضوع لوجوب الاعتقاد متيقنا قطعا ولو

فيما كان ثابتا واقعا وان كان وجوبه مترتبا عليها بما هي هي مطلقا فاستصحابها

الاستصحاب فيها الا انه ان كان من باب الاخبار فليس مؤداها الا الحكم على كان معمولا به على تقدير اليقين

والمفروض ان وجود الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد

فلا يعقل التكليف وان كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في اصول الدين بل الظن غير حاصل

فيما كان المستصحب من العقايد الثابتة بالعقل او النقل القطعي لان الشك انما ينشأ من تغير

بعض ما يحتمل مدخليته وجودا او عدما في المستصحب نعم لو شك في نسخه امكن دعوى الظن لو لم

يكن احتمال النسخ ناشيا عن احتمال نسخ اصل الشريعة اما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة

فلا يحصل الظن بعدمه لان نسخ الشرايع شايع بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة فان الغالب بقاء الاحكام

والظاهر انه لو شك في نسخ اصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لاثبات بقائها مع انه لو سلمنا

حصول الظن فلا دليل على حجيته لعدم مساعدة العقل عليه وان انسد باب العلم لامكان الاحتياط

الا فيما لا يمكن والدليل النقلي الدال عليه لا يجدي لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة فعلم

مما ذكرنا ان ما يحكى من تمسك بعض اهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه

مما لا وجه له الا ان يريد جعل البينة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة اما للدفع كلفة

الاستدلال عن نفسه اما لابطال دعوى المدعي بناء على ان مدعي الدين الجديد كمدعي النبوة

يحتاج الى برهان قاطع فعدم الدليل القاطع للعدم على الدين الجديد كالنبي الجديد دليل قطعي

على عدمه بحكم العادة بل العقل فغرض الكتابي اثبات حقية دينه باسهل الوجهين ثم انه قد اجيب

عن استصحاب الكتابي المذكور باجوبة منها ما حكي عن بعض الفضلاء المناظرين له وهو انا

نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى اقر بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وكافر بنبوة كل

من لم يقر بذلك وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا في جواب الجاثليق وهذا الجواب بظاهره

مخدوش بما ان الكتابي من ان موسى بن عمران او عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون

واهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين نسخها واما ما ذكره الامام في جواب الجاثليق فلعله اراد به غير ظاهره بقرينة

ظاهرة بينه وبين الجاثليق وسيأتي ما يمكن ان يؤول به ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من ان استصحاب

النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث اصل النبوة بناء على اصل فاسد تقدم حكايته

عنه وهو ان الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن وبعده يتعارض استصحاب وجوده

واستصحاب عدمه وقد اوضحنا فساده بما لا مزيد عليه ومنها ما ذكره في القوانين بانيا على ما تقدم منه

في الامر الاول من ان الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب حق لحيوان

في الأجوبة عن استصحاب الكتابي

المردد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد اقلهما استعدادا فالذي يوضح ان استصحاب الابدان يكون متيقنا خو يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث انها قابلة للنبوة الى آخر الابد بان يقول الله جل ذكره لموسى ع انت نبي وصاحب دين الى آخر الابد ولان يكون الى زمان محمد صلى الله عليه وآله ولان يكون غير مغيى بغاية بان يقول انت نبي بدون ذكر احد القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى آخر الابد والاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه يخرج عن الاستصحاب ولا الى الثاني لان الاطلاق في معنى القيد فلا بد من اثباته ومن المعلوم ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده انتهى موضع الحاجة وفيه اولا ما تقدم من عدم توقف جريان الاستصحاب على احراز استعداد المستصحب وثانيا ان ما ذكره من ان الاطلاق غير ثابت لانه في معنى القيد غير صحيح لان عدم التقييد مطابق للاصل نعم المخالف للاصل الاطلاق بمعنى العموم الراجع الى الدوام والحاصل ان هنا في الواقع ونفس الامر نبوة مستدامة الى آخر الابد ونبوة مغياة الى وقت خاص ولا ثالث لهما في الواقع فالنبوة المطلقة بمعنى غير المقيدة ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت فلا وجه لاجراء الاستصحاب على احدهما دون الآخر الا ان يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك من ان المراد من مطلقات كل شريعة بحكم الاستقراء الدوام والاستمرار الى ان يثبت الرافع ان المطلق في حكم الاستمرار فالشك فيه شك في الرافع بخلاف مطلق النبوة فان استعداده غير محرز عند الشك فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد وثالثا ان ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الاحكام الشرعية لجريان ما ذكره في كثير منها بل في اكثرها وقد تفطن لورود هذا عليه ودفعه بما لا يندفع به فقال ان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع اكتفى عنه فيما ورد مطلقا في استمراره فان من تتبع اكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار ويظهر من الخارج انه اراد الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان مورد النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم كتغير الماء للنجاسة واما ثانيا فلان الشك في رفع الحكم الشرعي انما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه او بمعونة القرائن مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة انما يرتفع بتمام استعداده

في الاستصحاب

حق في النسخ فضلا عن نحو الحمار المردد بين كونه على الفور او التراخي والنسخ ايضا رفع صورة حقيقة

انه لولا استعداد الحكم فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون الا من جهة الشك في مقدار

استعداده نظير الحيوان المجهول استعداده واما ثانيا فلان ما ذكره من حصول الظن بارادة

الاستمرار من الاطلاق لو تم يكون دليلا اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب فان التحقيق ان

الشك في نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه او بمعونة دليل خارجي في الاستمرار ليس

موردا للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك وهو ظن الاستمرار نعم هو من قبيل

استصحاب حكم العام الى ان يرد المخصص وهو ليس استصحابا في حكم شرعي كما لا يخفى ثم انه قد اورد

على ما ذكره من قضاء التتبع بغلبة الاستمرار فيما ظاهره الاطلاق بان النبوة ايضا من تلك الاحكام

ثم اجاب بان غالب النبوات محدودة والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا صلى الله عليه وآله ولا

يخفى ما في هذا الجواب اما اولا فلان نسخ اكثر النبوات لا يستلزم تحديدها فالخصم ان يدعي ظهور

ادلتها في انفسها او بمعونة الاستقراء في الاستمرار فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه واما

ثانيا فلان غلبة التحديد في النبوات غير مجدية للقطع بكون احديها مستمرة فليس ما وقع الكلام في

استمراره امرا ثالثا مرددا بين الحاقه بالغالب والحاقه بالنادر بل يشك في انه الفرد النادر او النادر غيره

فيكون هذا ملحقا بالغالب والحاصل ان هنا افرادا غالبة وفردا نادرا وليس هنا مشكوك قابل

اللحوق باحدهما بل الامر مردد بين كون هذا الفرد هو الاخير النادر او ما قبله الغالب فقد يثبت

باصالة عدم ما عدا الاخير بكون هذا الفرد هو الاخير المغاير للباقي ثم انه اورد على نفسه بجواز

استصحاب احكام الشريعة السابقة المطلقة واجاب بان اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة

مجيء نبينا صلى الله عليه وآله لا ينفعهم وربما يورد عليه ان الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى

يضره في التمسك بالاستصحاب او لا ينفعه ويمكن توجيه كلامه بان المراد انه اذا لم ينفع الاطلاق مع

اقترانها بالبشارة فاذا فرض قضية نبوته مهملة غير دالة الا على مطلق النبوة فلا ينفع الاطلاق

بعد العلم بتبعية تلك الاحكام لمدة النبوة فانها تصير ايضا مهملة ثم انه يمكن الجواب عن

الاستصحاب المذكور بوجوه الاول ان المقصود من التمسك به ان كان الاقناع بمعنى العمل عند

الشك فهو ومعنى انه للمحكي عنه من قوله فعليكم كذا وكذا فانه ظاهر في ان غرضه الاسكات

والالزام فاسد [illegible] لعمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز الا بعد الفحص والبحث

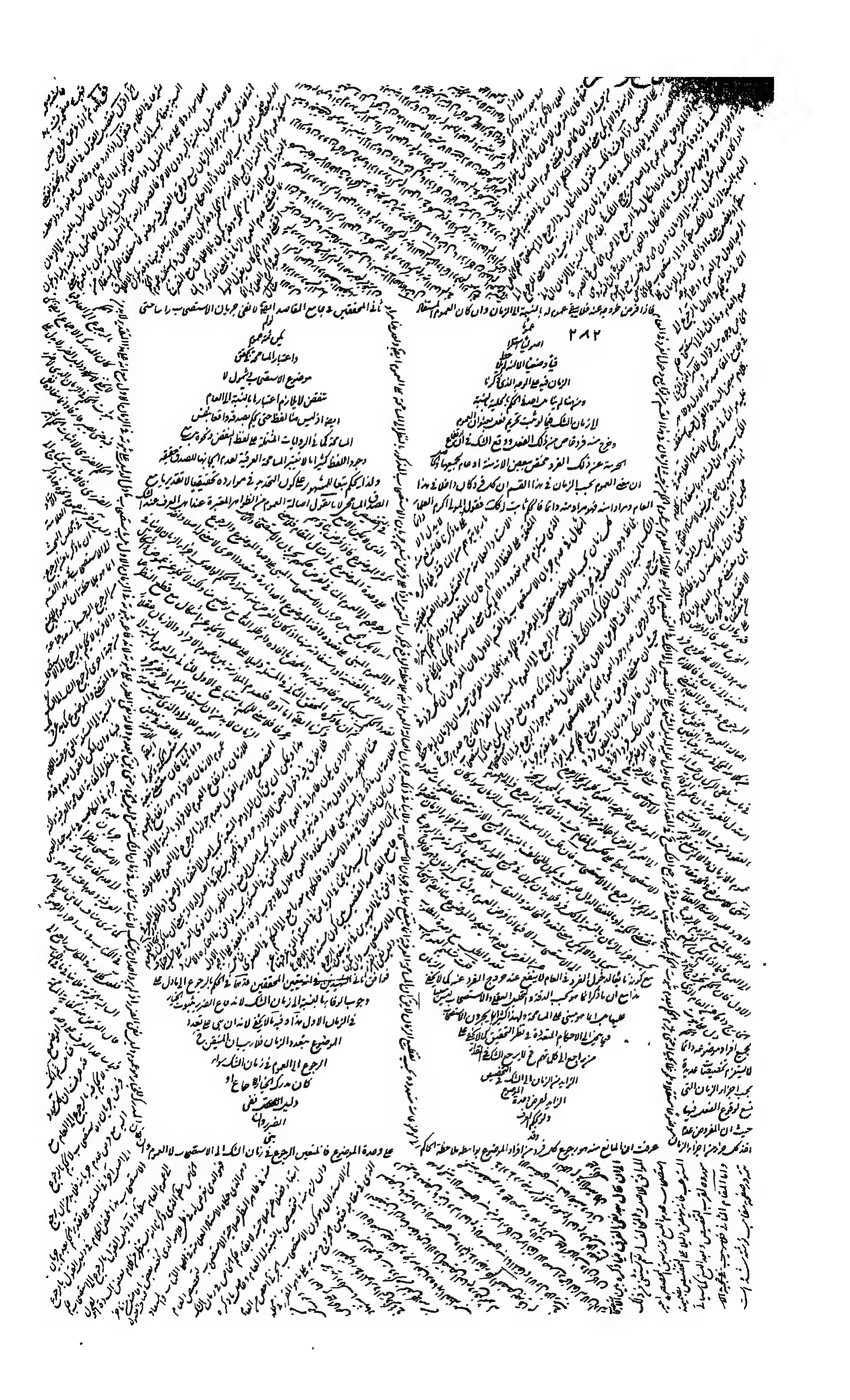
ويحصل العلم بعد الفحص بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسئلة كما يدل عليه

النص الدال على بعد الكفار والاجماع المدعى على حد معقد ورقبة الجاهل خصوصا من مثل
هذا الشخص الناشئ في بلاد الاسلام وكيف كان فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب وان اراد
به الاسكات والالزام ففيه ان الاستصحاب ليس دليلا اسكاتيا لانه فرع الشك وهو امر وجداني
كالقطع لا يلتزم به احد وان اراد به ان مدعى ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج الى الاستدلال
فهو غلط لان مدعي البقاء في مثل المسئلة ايضا يحتاج الى الاستدلال عليه الثاني ان
اعتبار الاستصحاب ان كان من باب الاخبار فلا ينفع الكتابي التمسك به لان ثبوته في شرعنا مانع
عن استصحاب النبوة وثبوته في شرعهم غير معلوم نعم لو ثبت ذلك من شريعتهم امكن التمسك به
لصيرورته حكما الهيا غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به وان كان من باب الظن فقد عرفت في
صدر المبحث ان حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جدا وعلى تقديره فالعمل بهذا
الظن في مسئلة النبوة ممنوع وارجاع الظن بها الى الظن بالاحكام الكلية الثابتة في تلك
الشريعة ايضا لا يجدي لمنع الدليل على العمل بالظن عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام
مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل ونفي الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة خصوصا
بالنسبة الى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث مع دعوى قيام الدليل الخاص
على اعتبار هذا الظن بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين من ان شرايع الانبياء السلف وان
كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معين بل بمجيء النبي اللاحق
ولا ريب انها تستصحب ما لم يثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام
شرايعهم من حيث تجويزهم في كل زمان ظهور نبي ولو في الاماكن البعيدة فلا يستقر لهم البناء
على احكامهم مدفوعة بان استقرار الشرايع لم يكن بالاستصحاب قطعا والا لزم كونهم شاكين
في حقية شريعتهم ونبوة نبيهم في اكثر الاوقات لما تقدم من ان الاستصحاب بناء على كونه من
باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد وغايته ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الاعمال
المترتبة على الدين السابق دون حقية دينهم ونبوة نبيهم التي هي من اصول الدين فالاظهر ان بقاءهم
كانوا قاطعين بحقية دينهم من جهة بعض العلامات التي اخبرهم بها النبي السابق نعم بعد ظهور
النبي الجديد الظاهر كونهم شاكين في دينهم مع بقائهم على الاعمال وح فللمسلمين ان يطالبوا اليهود
باثبات حقية دينهم لعدم الدليل لهم عليها وان كان لهم الدليل على البقاء على الاعمال في الظاهر
فتأمل الثالث انا لم نجزم بالمستصحب وهي نبوة موسى وعيسى الا باخبار نبينا ونص القرآن وح فلا معنى

للاستصحاب ودعوى ان النبوة موقوفة على صدق نبينا لا على نبوته مدفوعة بانا لم نعرف صدقه الا من حيث نبوته والحاصل ان الاستصحاب موقوف على تسليم المسلمين وغيرهم عليه لا من جهة النص عليه في هذه الشريعة وهو مشكل خصوصا بالنسبة الى عيسى لامكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود الرابع ان مرجع النبوة المستصحبة ليس الا الى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي والاصل في النبوة امر ثم بنفس النبي لا معنى لاستصحاب العدم فانه قابلية للانقطاع ابدا ولا ريب انا قاطعون بان من اعظم ما جاء به النبي السابق الاخبار بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد فيكون كل ما جاء به من الاحكام فهو في الحقيقة مغيى بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله فدين عيسى عليه السلام المختص به عبارة عن مجموع احكام مغياة اجمالا بمجيء نبينا ومن المعلوم ان الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلا عن استصحابه فان اراد الكتابي دينا غير هذه الجملة المغياة اجمالا بالبشارة المذكورة فنحن منكرون له وان اراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين وفي الحقيقة بعد كون احكامهم مغياة لا رفع حقيقة ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلومة اجمالا فان قلت لعل مناظرة الكتابي في تحقق الغاية المعلومة وان الشخص الجائي هو المبشر به ام لا فيصح تمسكه بالاستصحاب قلت المسلم هو الدين المغيى بمجيء هذا الشخص الخاص لا بمجيء موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسك بالاستصحاب الخامس ان يقال انا معاشر المسلمين لما علمنا ان النبي السالف اخبر بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله وان ذلك كان واجبا عليه ووجوب الاقرار به والايمان به متوقف على تبليغ ذلك الى رعيته صح لنا ان نقول ان المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا والنبوة التقديرية لا تضرنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم ولعل هذا الجواب يرجع الى ما ذكره الامام ابو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق حيث قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال عليه السلام انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه ولم يبشر به امته ثم قال الجاثليق اليس تقطع الاحكام بشاهدي عدل قال عليه السلام بلى قال الجاثليق فاقم شاهدين عدلين من غير اهل ملتك على نبوة محمد ممن لا ينكره النصرانية وسلنا مثل ذلك من غير اهل ملتنا قال الامام عليه السلام الآن جئت بالنصفة يا نصراني ثم ذكر عليه السلام اخبار خواص عيسى عليه السلام بنبوة محمد صلى الله عليه وآله ولا يخفى ان الاقرار بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته لا يكون حاسما لكلام الجاثليق الا اذا اريد المجموع من حيث المجموع بجعل الاقرار بعيسى مرتبطا بتصديقه بالبشارة المذكورة ويشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك كافر بنبوة كل عيسى لم يقر ويبشر

فان هذا فى قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق واما القرائن فالبينة على دعواه فلا
يدل على تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتا بمجرد ذلك بل الانسب من ادب المناظرة ملتزم بالاقرار
والا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق وسلمنا مثل ذلك كون كل منهما مدعيا الا ان يريد الجاثليق
ببينة نفس الامام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى اذ لا بينة له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك فهم

الامر العاشر ان الدليل الدال على الحكم فى الزمان السابق اما ان يكون مبينا لثبوت
الحكم فى الزمان الثانى كقوله اكرم العلماء فى كل زمان وكقوله لا تهن فقيرا حيث ان النهى للدوام واما
ان يكون مبينا لعدمه نحو اكرم العلماء الى ان يفسقوا بناء على مفهوم الغاية واما ان يكون غير مبين لحال
الحكم فى الزمان الثانى نفيا واثباتا اما لاجماله كما اذا امر بالجلوس الى الليل مع تردد الليل بين استتار
القرص وذهاب الحمرة واما لقصور دلالته كما اذا قال اذا تغير الماء نجس فانه لا يدل على ازيد من حدوث النجاسة
فى الماء ومثل الاجماع المنعقد على حكم فى زمان فان الاجماع لا يشمل بعد ذلك الزمان ولا اشكال
فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم الثالث واما القسم الثانى فلا اشكال فى عدم جريان الاستصحاب
فيه لوجود الدليل على انتفاء الحكم فى الزمان الثانى وكذلك القسم الاول لان عموم اللفظ للزمان اللاحق
كاف ومغن عن الاستصحاب بل مانع عنه اذ المعتبر فى الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة
ثم اذا فرض خروج بعض الافراد فى بعض الازمنة عن هذا العموم فشك فيما بعد ذلك
الزمان المخرج بالنسبة الى ذلك الفرد هل هو ملحق به فى الحكم او ملحق بما قبله الحق هو التفصيل
فى المقام بان يقال ان اخذ فيه عموم الازمان افراديا بان اخذ كل زمان موضوعا مستقلا
لحكم مستقل لينحل العموم الى احكام متعددة بتعدد الازمان كقوله اكرم العلماء كل يوم فقام
الاجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة ومثله ما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا
يوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرينة على اخذ كل زمان فردا مستقلا فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم
ولا يجرى الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى سائر الاصول لعدم قابلية المورد
للاستصحاب وان اخذ لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج فرد فى زمان وشك
فى حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد
بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة
بخلاف القسم الاول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع الى العموم بل الى الاصول الاخر ولا فرق
بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم او من الاطلاق كقوله تواضع للناس بناء على

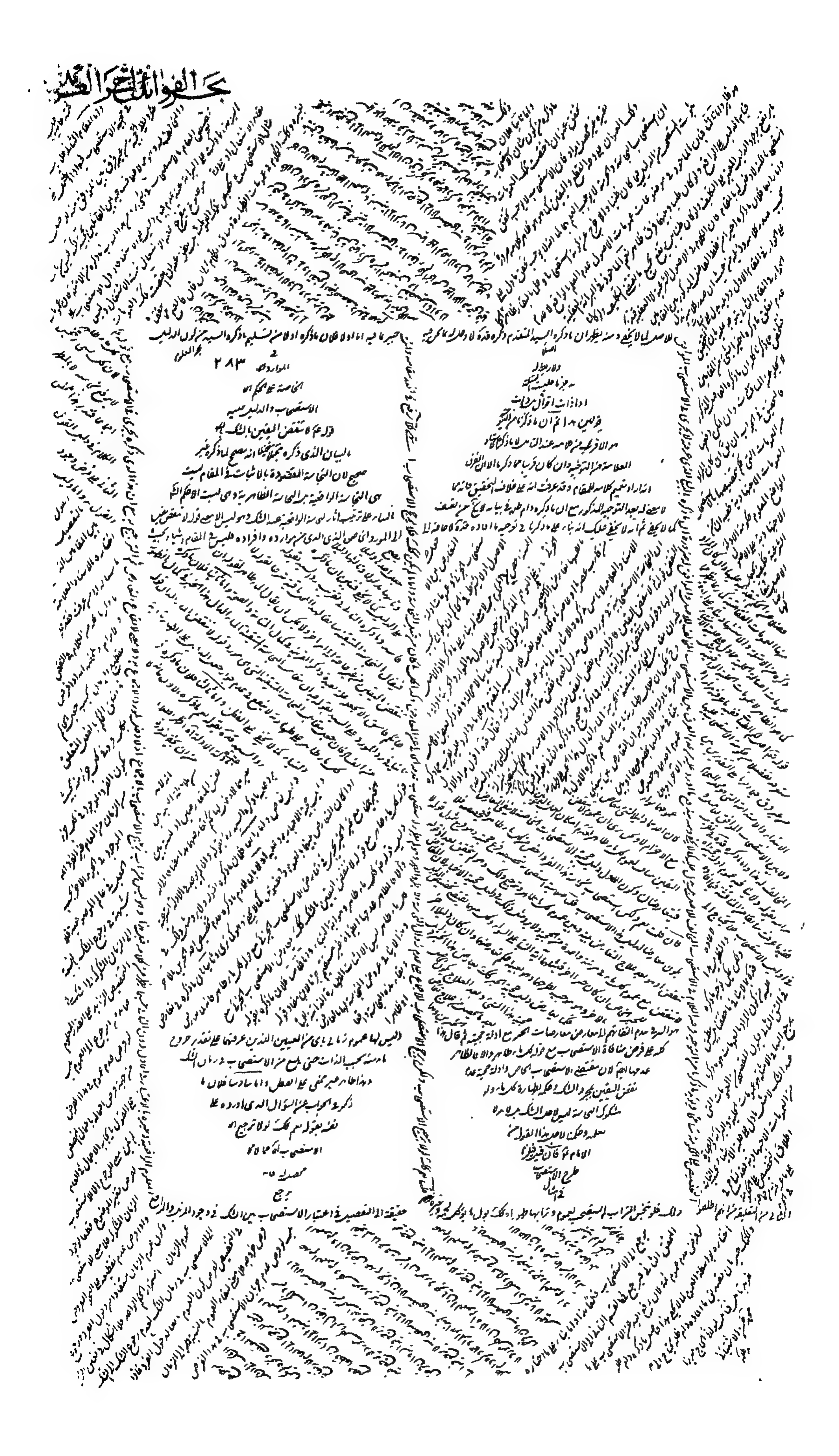


فلا اذا فرض خروجه عنه فلا يبقى عموم له بالنسبة الى الزمان وان كان العموم الاستغراقي
عمومًا
ازمانيًا استمراريًا
فيما وضع الا انه لوحظ
الزمان فيه على الوجه الذي ذكرنا
ومن هنا لم يتأمل احد في الحكم بالحلية بالنسبة
الى زمان الشك فيما لو ثبت تحريم فعل بعنوان العموم
وخرج منه فرد خاص من ذلك الفعل ووقع الشك في ارتفاع
الحرمة عن ذلك الفرد مختص ببعض الازمنة او عام لجميعها وكان
ان معنى العموم بحسب الزمان في هذا القسم ان كل فرد كان داخلا في هذا
العام ومرادا منه فهو مراد منه دائما فالحكم ثابت له كذلك فقول المولى اكرم العلماء

مع كونه داخلا في الدخول الفرد في العام لا ينفع عند خروج الفرد عنه كما لا يخفى
هذا مع ان ما ذكرنا انما هو بحسب الدقة والتحليل العقلي والاستصحاب ليس مبنيا
عليها بل انما هو مبني على المسامحة ولهذا كثيرا ما يجرون الاستصحاب
فيما يحتاج الى الاحكام المتعددة في نظر التحقيق كما لا يخفى على
من راجع الى كلماتهم فح لا يرجع الشك في ارتفاع
التخصيص
الزائد من الزمان الى الشك في
الموضوع
الزائد لعروض وحدة
ولو بحكم العرف
وقد
عرفت ان المانع منه هو رجوع كل فرد من افراد الموضوع بواسطة ملاحظة الحكم

الا المحققين في جامع المقاصد ايضا الى نفي جريان الاستصحاب رأسا حتى
لو لم
يكن ثمة عموم
واعتبار المسامحة بحقق
موضوع الاستصحاب وشمول لا
تنقض لا يلازم اعتبارها بالنسبة الى العام
ايضا اذ ليس هنا لفظ حتى يحكم بصدقه واقعا بنقض
المسامحة كما في الروايات المشتملة على لفظ النقض ونحوه بسبب
وجود اللفظ كثيرا انما لا نعتبر المسامحة العرفية لعدم ايجابها للصدق حقيقة
ولذا يحكم تبعا للمشهور على كون التحديد في موارده تحقيقيا لا تقريبا مع
الصدق المسامحي الا ان نقول اصالة العموم من الظواهر المعتبرة عند اهل العرف عند الشك

فوافق فانه الشهيدين والشيخين المحققين قدس سرهما في الحكم بالرجوع الى ما دل على
وجوب الوفاء بالنسبة الى زمان الشك لانه دافع الضرر بثبوت الخيار
في الزمان الاول هذا وفيه ما لا يخفى لانه ان بني على تعدد
الموضوع بتعدد الزمان فلا ريب ان المتيقن هو
الرجوع الى العموم في زمان الشك سواء
كان مدرك الخيار اجماعا او
دليل نفي
الضرر وان
بني
على وحدة الموضوع فالمتعين الرجوع في زمان الشك الى الاستصحاب لا العموم و



استفادة الاستمرار منه فاما اذا اخرج منها التواضع في بعض الازمنة على وجه لا يفهم التخصيص ملاحظة المتكلم كل فرد زمان مستقلا المتعلق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب وقد صدر خلاف ما ذكرنا من ان مثل هذا من مورد الاستصحاب او هذا ليس من تخصيص العام به في موضعين احدهما ما ذكره المحقق الثاني في مسئلة خيار الغبن في باب تلقي الركبان من انه فوري لان عموم الوفاء بالعقود من حيث الافراد يستتبع عموم الازمان و حاصله منع جريان الاستصحاب لاجل عموم وجوب الوفاء خرج منه اول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي وظاهر الشهيد الثاني في المسالك اجراء الاستصحاب في هذا الخيار وهو الاقوى بناء على انه لا يستفاد من اطلاق وجوب الوفاء الا كون الحكم مستمرا لا ان الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجوب مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقي الباقي نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض بجواز نقضه في زمان بالاضافة الى غيره من الازمنة صح ما ادعاه المحقق قده لكنه بعيد ولهذا رجع الى الاستصحاب في المسئلة جماعة من متأخري المتأخرين تبعا للمسالك الا ان بعضهم قيد بكون مدرك الخيار في الزمان الاول هو الاجماع لا ادلة نفي الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الاول ولا اجد وجها لهذا التفصيل لان نفي الضرر انما نفي لزوم العقد ولم يحدد زمان الجواز فان كان عموم ازمنة وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر ويرجع في الزائد عليه الى العموم فالاجماع ايضا كذلك يقتصر فيه على معقده ثانيهما ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول من ان الاستصحاب المخالف للاصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولا ينافيه عموم ادلة حجيته من اخبار الباب الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين اذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا في الادلة دليل خاص لانتهاء كل دليل الى ادلة عامة بل العبرة بنفس الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص لا يتعداه الى غيره فيقدم على العام كما يقدم على غيره من الادلة ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البراءة الاصلية وطهارة الاشياء وحليتها ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير في كون التحديد تحقيقيا او تقريبيا وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك انتهى كلامه على ما لخصه بعض المعاصرين ولا يخفى ما في ظاهره لما عرفت من ان مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب حتى لو لم يكن عموم ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع الى العموم ولو لم يكن استصحاب ثم ما ذكره من الامثلة خارج عن مسئلة تخصيص الاستصحاب

للعمومات لان الاصول المذكورة بالنسبة الى الاستصحاب من قبيل العام بالنسبة الى الخاص كما سيجىء فى تعارض
الاستصحاب مع غيره من الاصول نعم لو فرض الاستناد فى اصالة الحلية الى عموم حل الطيبات وحل الانتفاع
بما فى الارض كان استصحاب حرمة العصير محكوما فجعل المثالين الاخيرين مثالا للمطلب دون المثال الاول
لانه من قبيل الشك فى موضوع الحكم الشرعى لا فى نفسه ففى الاول يستصحب عنوان الخاص وفى الثانى
يستصحب حكمه وهو الذى يتوهم كونه مخصصا للعموم دون الاول ويمكن توجيه كلامه قده بان مراده
من العمومات بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف هى عمومات الاصول ومراده بالتخصيص للعمومات
ما يعم الحكومة كما ذكرنا فى اول اصالة البراءة وغرضه ان مؤدى الاستصحاب فى كل مستصحب اجراء حكم دليل
المستصحب فى صورة الشك فكما ان دليل المستصحب اخص من الاصول حتى تقدم عليها تخصيصا فا
لاستصحاب فى ذلك متمم لحكم ذلك الدليل ومجريه فى الزمان اللاحق فكذا الاستصحاب بالنسبة الى
العمومات الاجتهادية فانه اذا خرج المستصحب من العموم بدليله والمفروض ان الاستصحاب مجر لحكم ذلك
الدليل فى اللاحق فكانه ايضا مخصص يعنى موجب للخروج عن حكم العام فافهم

الامر الحادى عشر قد
اجرى بعضهم الاستصحاب فيما اذا تعذر بعض اجزاء المركب فيستصحب وجوب الباقى الممكن وهو بظاهره
كما صرح به بعض المحققين غير صحيح لان الثابت سابقا قبل تعذر بعض الاجزاء وجوب هذه الاجزاء
الباقية تبعا لوجوب الكل ومن باب المقدمة وهو مرتفع قطعا والذى يراد ثبوته بعد تعذر البعض
هو الوجوب النفسى الاستقلالى وهو معلوم الانتفاء سابقا ويمكن توجيهه بناء على ما عرفت من
جواز ابقاء القدر المشترك فى بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقا بان المستصحب
هو مطلق المطلوبية المتحققة سابقا لهذا الجزء ولو فى ضمن مطلوبية الكل الا ان العرف لا
يرونها مغايرة فى الخارج لمطلوبية الجزء فى نفسه فتامل ويمكن توجيهه بوجه اخر يستصحب معه الوجوب
النفسى بان يقال ان معروض الوجوب سابقا والمشار اليه بقولنا هذا الفعل كان واجبا هو الباقى
الا انه يشك فى مدخلية الجزء المفقود فى اتصافه بالوجوب النفسى مطلقا او اختصاص المدخلية بحال
الاختيار فيكون محل الوجوب النفسى هو الباقى ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف فى
حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك فى مدخليتها وهذا نظير استصحاب الكرية فى
ماء نقص منه مقدار فشك فى بقائه على الكرية فيقال هذا الماء كان كرا والاصل بقاء كريته مع ان
هذا الشخص الموجود الباقى لم يعلم بكريته وكذا استصحاب القلة فى ماء زيد عليه مقدار و
هنا توجيه ثالث هو استصحاب الوجوب النفسى المردد بين تعلقه سابقا بالمركب على ان يكون

المفقود جزء لم يطلب فيسقط الوجوب بعدمه وبين تعلقه بالمركب على ان يكون الجزء جزءاً اختيارياً يقيد

التكليف بعد تعذره والاصل بقائه فيثبت به تعلقه بالمركب على الوجه الثاني فهذا نظير

اجراء استصحاب وجود الكر في هذا الاناء لاثبات كرية الباقي فيه ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات

فيما اذا لم يبق الا قليل من اجزاء المركب فانه يجري التوجيه الاول والثالث دون الثاني لان العرف

لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكل ولو مسامحة لان هذه المسامحة

مختصة بمعظم الاجزاء الفاقد لما لا يقدح في اثبات الاسم والحكم له وفيما لو كان المفقود شرطاً

فانه لا يجري الاستصحاب على الاول ويجري على الاخيرين بحيث ان بناء العرف على عدم الاستصحاب

في فاقد معظم الاجزاء واجرائه في فاقد الشرط كشف عن فساد التوجيه الاول وحيث ان بنائهم

على استصحاب نفس الكرية دون الذات المتصفة بها كشف عن صحة الاول من الاخيرين وقد عرفت

انه لولا المسامحة العرفية في المستصحب فهو موضوع لم يتم شيء من الوجهين واما الوجه الثالث

فهو مبني على الاصل المثبت وسيعرف بطلانه فتعين الوجه الثاني لكن الاشكال بعد في الاعتماد

على هذه المسامحة العرفية المذكورة الا ان الظاهر ان استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين

بالاستصحاب والظاهر عدم الفرق ثم انه لا فرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد

تنجز التكليف كما اذا زال الشمس متمكنا من جميع الاجزاء ففقد بعضها وبين ما اذا فقده قبل

الزوال لان المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرائطه لا الشخصي المتوقف

على تحقق الشرائط فعلا نعم هنا اوضح وكذا لا فرق بناء على عدم الجريان بين ثبوت جزئية المفقود

بالدليل الاجتهادي وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال فربما يتخيل انه لا اشكال في الاستصحاب

في القسم الثاني لان وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن الا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف

وهذا بعينه مقتض لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء وفيه ما تقدم من ان وجوب الخروج

عن عهدة التكليف بالمجمل انما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب والاستصحاب لا ينفع الا بناء

على الاصل المثبت ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل او بالاصل لما عرفت من جريان

استصحاب بقاء اصل التكليف وان كان بينهما فرق من حيث ان استصحاب التكليف في المقام من قبيل

استصحاب الكلي المتحقق سابقا في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين وفي استصحاب

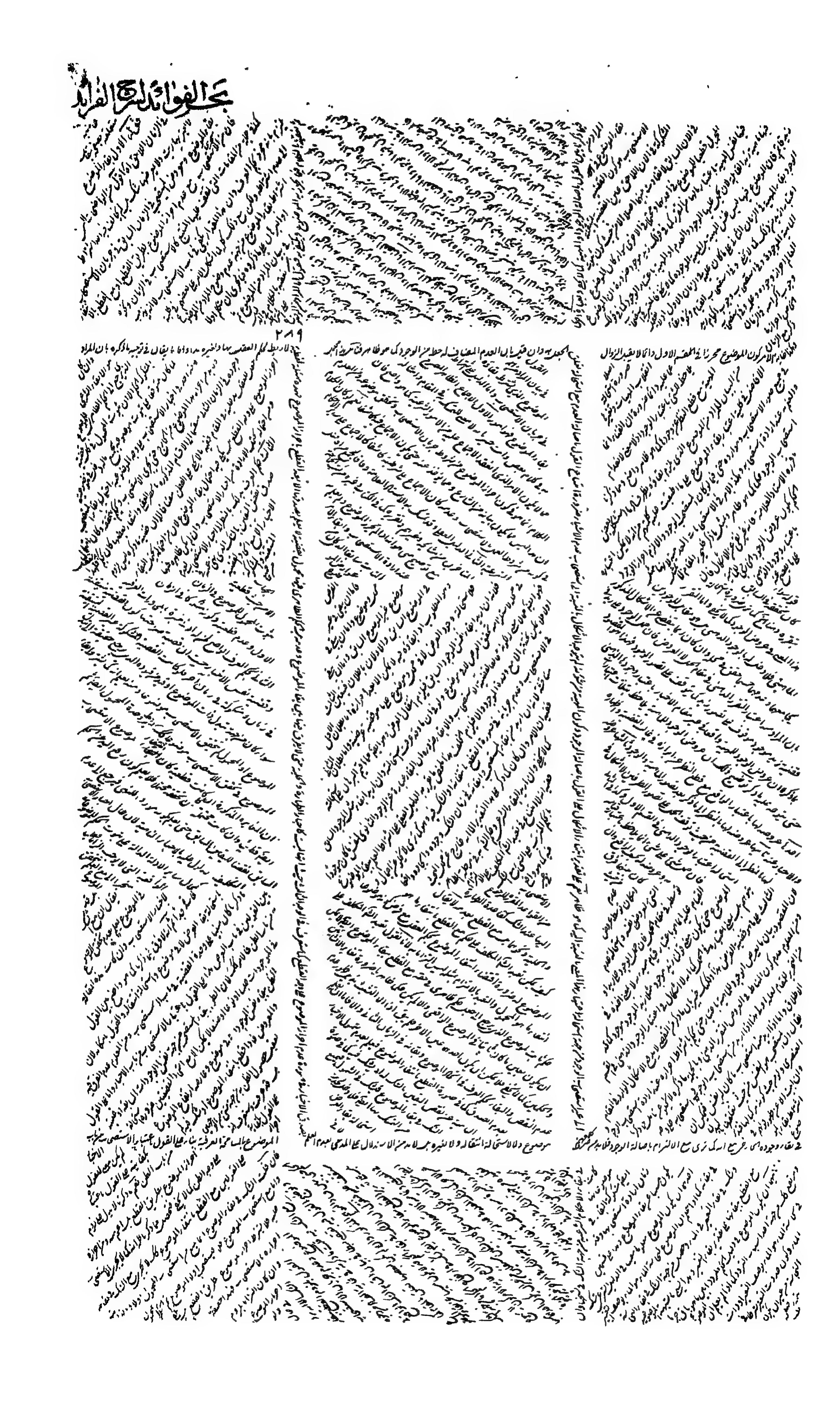
الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع والباقي وقد عرفت عدم

جريان الاستصحاب في الصورة الاولى الا في بعض مواردها بمساعدة العرف ثم اعلم انه نسب الى الفاضلين

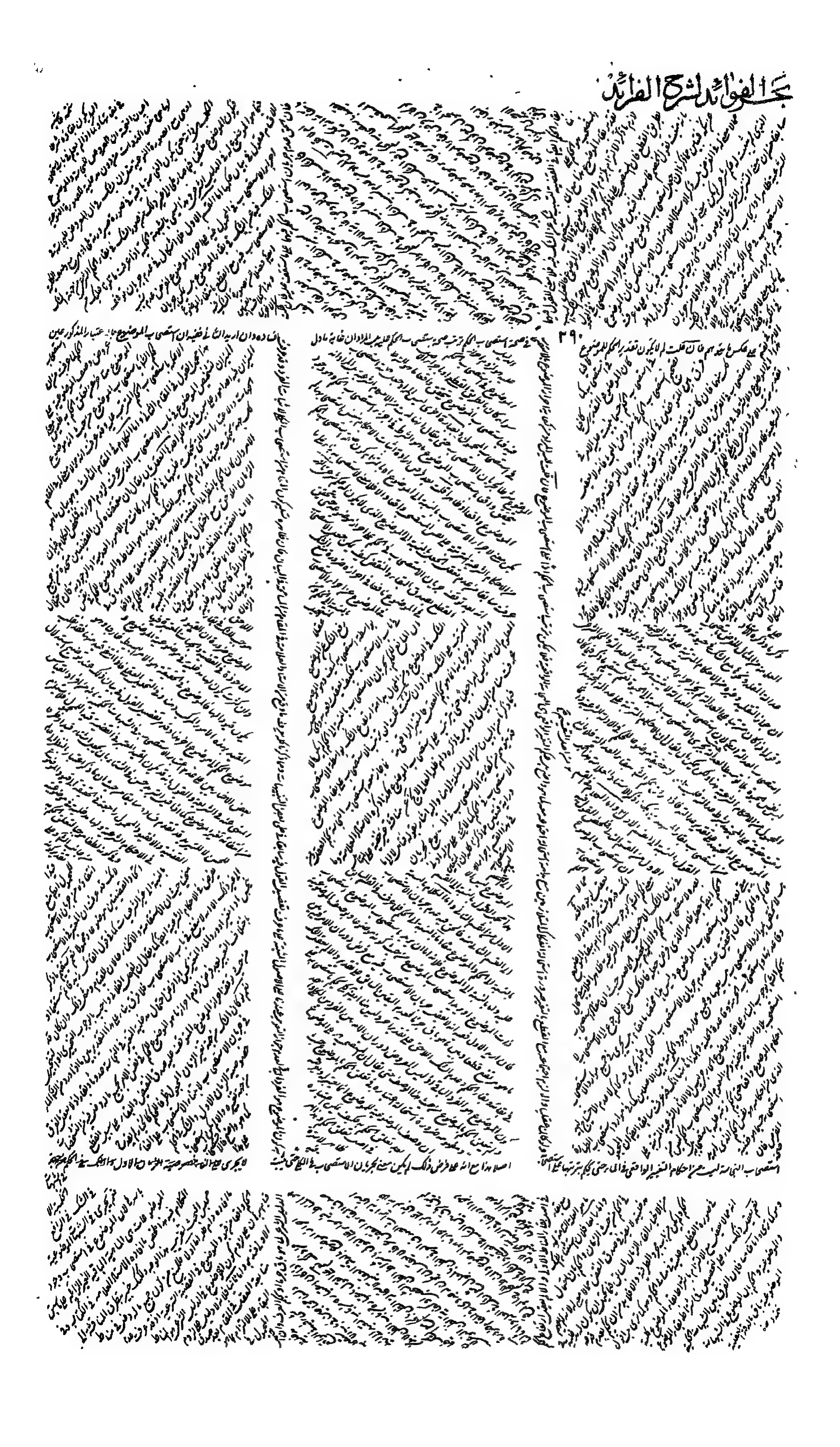
فلذا تمسك بالاستصحاب في هذه المسألة في مسألة الاقطع والمذكور في المعتبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون المرفق ان غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض لم يسقط الا انتهى وهذا الاستدلال يحتمل ان يراد منه مفاد قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ولذا ابدله في الذكرى بنفس القاعدة ويحتمل ان يراد منه الاستصحاب بان يراد منه ان هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب فاذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والاصل عدمه او لم يسقط بحكم الاستصحاب ويحتمل ان يراد به التمسك بعموم ما دل على وجوب كل من الاجزاء من غير مخصص له بصورة التمكن من الجميع لكنه ضعيف والاحتمال الاول محتملا

الامر الثاني عشر انه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين ان يكون مساويا لاحتمال بقائه او راجحا عليه بامارة غير معتبرة ويدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار الثاني ان المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح ولا خلاف فيه ظاهرا ودعوى انصراف المطلق في الروايات الى معناه الاخص وهو الاحتمال المساوي لا شاهد لها بل يشهد بخلافها مضافا الى تعارف اطلاق الشك في الاخبار على المعنى الاعم موارد من الاخبار منها مقابلة الشك باليقين في جميع الاخبار ومنها قوله في صحيحة زرارة الاولى فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به فان ظاهره فرض السؤال فيما كان معه امارة النوم ومنها قوله عليه السلام لا حتى يستيقن حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء امر بين منه ومنها قوله في صحيحة زرارة الثانية فلعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك فان كلمة لعل ظاهرة في مجرد الاحتمال خصوصا مع ورودها في مقام ابداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرعا عليه ومنها تفريع قوله صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله عليه السلام اليقين لا يدخله الشك الثالث ان الظن الغير المعتبر ان علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه ان وجوده كعدمه عند الشارع وان كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وان كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك فتأمل جدا هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الاخبار واما على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب في السابق فظاهر كلماتهم انه لا يقدح فيه وجود الامارة الغير المعتبرة فيكون العبرة فيه عندهم بالظن النوعي وان كان الظن الشخصي على خلافه ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي من غير التفات الى وجود الامارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد **واعلم** ان الشهيد قده في الذكرى بعد ما ذكر مسألة الشك

تقديم الحدث على الطهارة قال تنبيه معنى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعني به ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى ومراده من الشك معناه اللغوي وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من اصالة بقاء ما كان فلا يرد ما اورده عليه من ان الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه ان الشهيد قده في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم اليقين لا يرفعه الشك ولا ريب ان الشك الذي حكم بانه لا يرفع اليقين ليس المراد منه الاحتمال الموهوم لانه انما يصير موهوما بعد ملاحظة اصالة بقاء ما كان نظير المشكوك الذي يراد الحاقه بالغالب فانه يصير مظنونا بعد ملاحظة الغلبة وعلى تقدير ارادة الاحتمال الموهوم كما ذكره المحقق الخونساري فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم دفع الاول للثاني وارادة اليقين السابق والشك اللاحق يغني عن ارادة خصوص الوهم من الشك وكيف كان فما ذكره المورد من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقا في محله الا ان يقال ان قولهم اليقين لا يرفعه الشك لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد الا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع ولا ريب ان هذا ليس اخبارا عن الواقع لانه كذب وليس حكما شرعيا بابقاء نفس اليقين ايضا لانه غير معقول وانما هو حكم شرعي بعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق سواء كان احتمالا متساويا او مرجوحا **خاتمة** ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا كبقاء الموضوع وعدم المعارض ووجوب الفحص والتحقيق رجوع الكل الى شروط جريان الاستصحاب وتوضيح ذلك انك قد عرفت ان الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما شك في بقائه وهذا لا يتحقق الا مع الشك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق والشك على هذا الوجه لا يتحقق الا بامور الاول بقاء الموضوع في الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب فاذا اريد استصحاب قيام زيد او وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضا في السابق سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنا او بوجوده خارجا فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرره ذهنا لا وجوده الخارجي وبهذا اندفع ما استشكله بعض في كلية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك في بقائها زعما منه



الجعل بعد ان قيل بان العدم المضاف له حظ من الوجود كما هو ظاهر فتدبر في المجمل



ان المراد ببقاء وجوده الخارجي الثانوي في مقابل عن ان المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الاولي

الصالح لان يحكم عليه المستصحب وبنقيضه والا لم يجز ان يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق

فالموضوع في استصحاب حيوة زيد هو زيد القابل لان يحكم عليه بالحيوة تارة وبالموت اخرى وهذا

المعنى لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حيوته ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان

الاستصحاب واضح لانه لو لم يعلم تحققه لاحقا فاذا اريد ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به

فاما ان يبقى في غير محل وموضوع وهو محال واما ان يبقى في موضوع غير الموضوع السابق ومن المعلوم

ان هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض وانما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج

عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده وبعبارة اخرى

بقاء المستصحب لا في موضوع محال وكذا في موضوع آخر اما لاستحالة انتقال العرض واما لان المتيقن

سابقا وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن

السابق ومما ذكرنا يعلم ان المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء اذ لا بد من العلم

بكون الحكم بوجود المستصحب ابقاء والحكم بعدمه نقضا فان قلت اذا كان الموضوع محتمل البقاء

فيجوز احرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب قلت لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور الا انه

لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه بيان ذلك ان الشك في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه اما ان

يكون مسببا عن سبب الشك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء مثل ان يشك في عدالة

مجتهده مع الشك في حيوته واما ان يكون مسببا عن غيره فان كان الاول فلا اشكال في

استصحاب الموضوع عند الشك لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلا لا يحتاج الى ابقاء حيوة

زيد لان موضوع العدالة زيد على تقدير الحيوة اذ لا شك فيها الا على فرض الحيوة فالذي يراد

استصحابه هو عدالته على تقدير الحيوة وبالجملة فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع على حدة

حيوة زيد وعدالته على تقدير الحيوة ولا يعتبر في الثاني اثبات الحيوة وعلى الثاني فالموضوع اما

ان يكون معلوما معينا شك في بقائه كما اذا علم ان الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير

وللمطهرية هو الماء بوصف الكرية والاطلاق ثم شك في بقاء تغير الماء الاول وكرية الماء

الثاني او اطلاقه واما ان يكون غير معين بل مرددا بين امر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع

كما اذا لم يعلم ان الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغير آنا ما او الماء المتلبس فعلا

بالتغير وكما اذا شككنا في ان النجاسة محمولة على الكلب بوصف انه كلب او المشترك بين الكلب وبين

ما يستحيل اليه من الملح او غيره اما الاول فلا اشكال في استصحاب الموضوع وقد عرفت في
مسئلة الاستصحاب في الامور الخارجية ان استصحاب الموضوع حقيقته ترتيب الاحكام المحمولة
الشرعية على ذلك الموضوع الموجود واقعا فحقيقة استصحاب التغير والكرية والاطلاق في الماء
ترتيب احكامها المحمولة عليها كالنجاسة في الاول والمطهرية في الاخيرين فمجرد استصحاب الموضوع يوجب
اجراء الاحكام فلا مجال لاستصحاب الاحكام حينئذ لارتفاع الشك بل لو اريد استصحابها لم يجر لان صحة
استصحاب النجاسة مثلا ليس من احكام التغير الواقعي ليثبت باستصحابه لان اثر التغير الواقعي هي النجاسة
الواقعية لا استصحابها اذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة مع ان قضية ما ذكرنا من الدليل على
اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقائه فيه فالتغير الواقعي انما يجوز استصحاب
النجاسة له بحكم العقل فهذا الحكم اعني ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع ليس امرا جعليا حتى يترتب
على وجوده الاستصحابي فتأمل وعلى الثاني فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم اما الاول فلان اصالة
بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الامر الباقي متصفا بالموضوعية الا بناء على القول بالاصل المثبت كما
تمسك في اصالة بقاء الكر المثبتة لكرية المشكوك بقائه على الكرية وعلى هذا القول فحكم هذا القسم
حكم القسم الاول واما اصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا فهو في معنى استصحاب الحكم لان صفة
الموضوعية للموضوع ملازم لانشاء الحكم من الشارع باستصحابه واما استصحاب الحكم فلانه كان ثابتا
لامر لا يعلم بقائه وبقائه قائما بهذا الموجود الباقي ليس قياما بنفس ما قام به اولا حتى يكون اثباته
ابقاء ونفيه نقضا اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان كثيرا ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في ان
موضوعه ومحله هو الامر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعه حتى يكون الحكم مرتفعا او هو
الامر الباقي والزائل ليس موضوعا ولا مأخوذا فيه فلو فرض شك في الحكم كان من جهة اخرى غير الموضوع
كما يقال ان حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء والتغير علة محدثة للحكم فيشك في عليته للبقاء

في الميزان الذي يميز به القيود المأخوذة في الموضوع

فلا بد من ميزان يميز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها وهو احد امور الاول العقل فيقال ان
مقتضاه كون جميع قيوده قيودا للموضوع مأخوذة فيه فيكون الحكم ثابتا لامر واحد يجمعها وذلك لان
كل قضية وان كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة الى موضوع واحد ومحمول واحد فاذا شك
في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود سواء علم كونه قيدا للموضوع او للمحمول او لم يعلم احدهما
فلا يجوز الاستصحاب لانه اثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق ولا يصدق هذا مع الشك
في احدهما نعم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفا للحكم كالخيار لم يقدح في جريان الاستصحاب لان

الاستصحاب مبنى على الغاء خصوصية الزمان الاول فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري الا في الشك

من جهة الرافع ذاتا او وصفا وفيما اذا كان من جهة مدخلية الزمان نعم يجري في الموضوعات

الخارجية باسرها ثم لو لم يعلم مدخلية القيد في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك

في بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلا الثاني ان يرجع في معرفة الموضوع للاحكام الى الادلة

ويفرق بين قوله الماء المتغير نجس وقوله الماء يتنجس اذا تغير فيجعل الموضوع في الاول الماء المتلبس

بالتغير فيزول الحكم بزواله وفي الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغير في

بقائها وهكذا وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع اذا كان الدليل

غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه الثالث ان يرجع في ذلك

الى العرف فكل مورد يصدق عرفا ان هذا كان كذا سابقا جرى فيه الاستصحاب وان كان المشار

اليه لا يعلم بالتدقيق او بملاحظة الادلة كونه موضوعا بل علم عدمه مثلا قد ثبت بالادلة ان

الانسان طاهر وان الكلب نجس فاذا مات واطلع اهل العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت

فيحكمون بارتفاع طهارة الاول وبقاء نجاسة الثاني مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما

بحسب التدقيق لان الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين وقد ارتفعت

الحيوانية بعد صيرورته جمادا ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت احد الزوجين

وقد تقدم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كرا سابقا ووجوب الاجزاء الواجبة سابقا قبل تعذر بعضها

واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه وشك في تبدله بالبياض او بسواد اخف الى غير

ذلك وبهذا الوجه يصح للفاضلين قدهما في المعتبر والمنتهى الاستدلال على بقاء نجاسة الاعيان

النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محالها وتلك الاجزاء باقية فتكون النجاسة باقية

لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها انتهى كلام المعتبر واحتج فخر الدين للنجاسة باستصحابها فان قلت ان

الاسم امارة ومعرف فلا يزول الحكم بزواله انتهى وهذه الكلمات وان كانت محل الايراد لعدم

ثبوت تعلق حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد بل ظاهر عدمه لان

ظاهر الادلة تبعية الاحكام للاسماء كما اعترف به في المنتهى في استحالة الاعيان النجسة الا انها

شاهدة على امكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده كما ذكرنا

في نجاسة الكلب بالموت حيث ان اهل العرف لا يفهمون نجاسة اخرى حاصلة بالموت فيهم وان تفلح

طهارة الانسان الى غيره فذلك بقالبه يفهمون الموضوع مشتركا بين الواجد للوصف العنواني والفاقد

ثم ان بعض المتاخرين فرق بين استحالة النجس العين والمتنجس فحكم بطهارة الاول لزوال الموضوع دون الثاني لان موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل اعني الخشب مثلا وانما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة وهو حسن في بادي النظر الا ان دقيق النظر يقتضي خلافه اذ لم يعلم ان النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم وان اشتهر في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ان كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة احدهما فهو نجس الا انه لا يخفى على المتامل ان التعبير بالجسم لاداء عموم الحكم لجميع الاجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للتنجس لا لبيان اناطة الحكم بالجسمية وبتقرير آخر الحكم ثابت لاشخاص الجسم فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه او صنفه المتقوم به عند الملاقاة فقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به كما اذا قال القائل ان كل جسم له خاصية وتاثير مع كون الخواص والتاثيرات من عوارض الانواع وان ابيت الا عن ظهور معقد الاجماع في تقوم النجاسة بالجسم فنقول لا شك ان مستند هذا العموم هي الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا ما يتقوم به والا فاللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله ودعوى ان ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما ليس باولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم نعم الفرق بين المتنجس والنجس ان الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الادلة بل وفي المتنجس محتمل البقاء لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما تبين ان العرف هو الحكم في موضوع الاستصحاب ارايت انه لو حكم على الحنطة او العنب بالحلية او الحرمة او النجاسة او الطهارة هل يتامل العرف في اجراء تلك الاحكام على الدقيق والزبيب كما لا يتاملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخانا والماء المتنجس بولا لماكول اللحم خصوصا اذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة كما ان العلماء ايضا لم يفرقوا في الاستحالة بين النجس والمتنجس كما لا يخفى على المتتبع بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالاولوية الجلية حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن وبما ذكرنا يظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة تبعا للفاضل الهندي من ان الحكم في المتنجسات ليس دائرا مدار الاسم حتى يطهر بالاستحالة فالتحقيق ان مراتب تغير الصورة في الاجسام مختلفة بل الاحكام ايضا مختلفة ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان

من غير حاجة الى الاستصحاب وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك ويثبتون الحكم بالاستصحاب وفي ثالث
لا يجرون الاستصحاب ايضاً من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجس فمن الاول ما لو حكم على
الرطب او العنب بالحلية او الطهارة او النجاسة فان الظاهر جريان عموم ادلة هذه الاحكام للتمر
والزبيب فكانهم يفهمون من الرطب والعنب الاعم مما جف منهما فصار تمراً او زبيباً مع ان الظاهر
تغاير الاسمين ولهذا لو حلف على ترك احدهما لم يحنث باكل الآخر والظاهر انهم لا يحتاجون
في اجراء الاحكام المذكورة الى الاستصحاب ومن الثاني اجراء حكم بول غير الماكول اذا صار
بولا لماكول وبالعكس وكذا صيرورة الخمر خلاً وصيرورة الكلب او الانسان جماداً بالموت الا ان الشارع
حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق اما للنص كما في الخمر المستحيل خلاً واما لعموم ما
دل على حكم المنتقل اليه فان الظاهر ان استفادة طهارة المستحال اليه اذا كان بولا لماكول
ليس من اصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب بل هو من الدليل نظير استفادة نجاسة بول
الماكول اذا صار بولا لغير ماكول ومن الثالث استحالة العذرة دوداً او الدهن المتنجس دخاناً او
حيواناً ولو نوقش في بعض الامثلة المذكورة فالمثال غير عزيز على المتتبع المتامل ومما ذكرنا يظهر
ان معنى قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء انها تدور مدار اسماء موضوعاتها التي هي المعيار
في وجودها وعدمها فاذا قال الشارع العنب حلال فان ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم
دار الحكم مداره فينتفي عند صيرورته زبيباً اما اذا علم من العرف او غيره ان الموضوع هو الكلي الموجود
في العنب المشترك بينه وبين الزبيب او بينهما وبين العصير دار الحكم مداره ايضاً نعم يبقى دعوى ان ظاهر
اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان وتقوم الحكم به المستلزم لانتفائه
بانتفائه لكنك عرفت ان العناوين مختلفة والاحكام ايضاً مختلفة وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة
الخنزير المستحيل ملحاً عن اكثر اهل العلم واختيار الفاضلين له ودعوى احتياج استفادة غير ما ذكر من
ظاهر اللفظ الى القرينة الخارجية والا فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنواني لا
تضر بما نحن بصدده لان المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على
ما يقتضيه العقل على وجه الدقة ولا على ما يقتضيه الدليل اللفظي اذا كان العرف بالنسبة الى القضية
الخاصة على خلافه وحينئذ فيستقيم ان يراد من قولهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء ان مقتضى
ظاهر دليل الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل فيراد من هذه القضية
تاسيس اصل قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف او غيره فافهم

الامر الثاني

مما يعتبر في تحقق

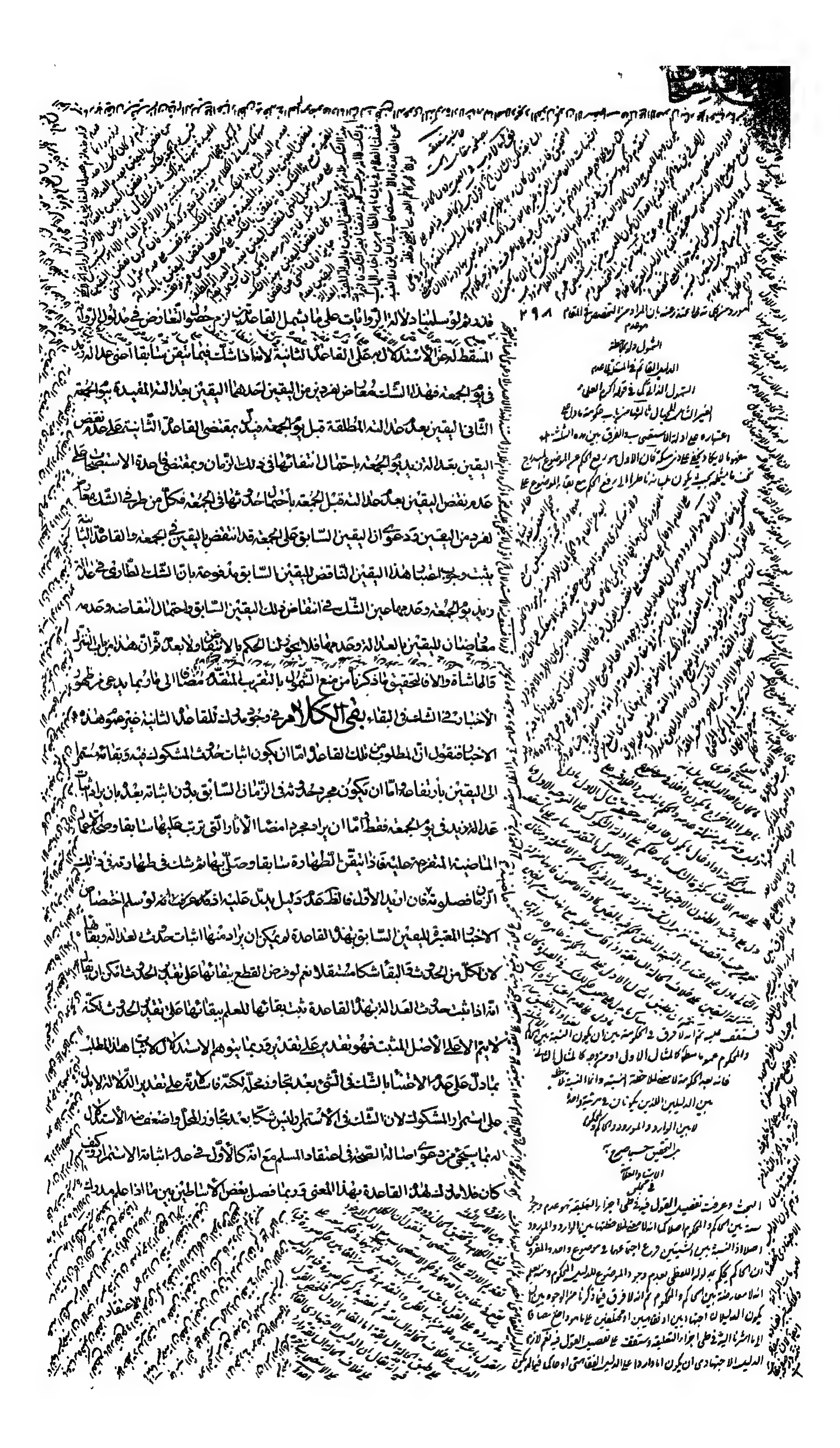


في اشتراط القطع بوجود المستصحب حال الشك

الاستصحاب ان يكون في حال الشك متيقنا لوجود المستصحب في السابق حتى يكون شكه في البقاء فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقا كان تيقن عدالة زيد في زمان كيوم الجمعة مثلا ثم شك في نفس هذا المتيقن وهو عدالته يوم الجمعة بان زال مدرك اعتقاده السابق فشك في مطابقته للواقع او كونه جهلا مركبا لم يكن هذا من مورد الاستصحاب لغة ولا اصطلاحا اما الاول فلان الاستصحاب لغة اخذ الشيء مصاحبا فلا بد من احراز ذلك الشيء حتى ياخذه مصاحبا فاذا شك في حدوثه من اصله فلا استصحاب واما اصطلاحا فلانهم اتفقوا على اخذ الشك في البقاء او ما يؤدي هذا المعنى في معنى الاستصحاب نعم لو ثبت ان الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع فهو اصل اخرى مباين للاستصحاب سنتكلم فيها بعد دفع توهم من توهم ان ادلة الاستصحاب تشملها وان مدلولها لا يختص بالشك في البقاء بل الشك بعد اليقين ملغى مطلقا سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقا او ببقائه اول من صرح بذلك الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسئلة من شك في بعض افعال الوضوء حيث قال والتحقيق انه ان فرغ من الوضوء متيقنا للاكمال ثم عرض له الشك فالظاهر عدم وجوب اعادة شيء لصحيحة زرارة ولا تنقض اليقين ابدا بالشك انتهى ولعله قده تفطن له من كلام الحلي في السرائر حيث استدل على المسئلة المذكورة بانه لا يخرج عن حال الطهارة الا على يقين من كمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى لكن التعبير بذلك من الحلي لا يلزم ان يكون استفادة من اخبار عدم نقض اليقين بالشك ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الاخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين وان اختلفوا بين مدع لانصرافها الى خصوص الاستصحاب وبين منكر له عامل بعمومها وتوضيح دفعه ان المناط في القاعدتين متباين بحيث لا يجمعهما مناط واحد فان مناط الاستصحاب هو اتحاد متعلق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقا ولازمه كون القضية المتيقنة اعني عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة حين الشك ايضا من غير جهة الزمان ومناط هذه القاعدة اتحاد متعلقيهما من جهة الزمان ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقا بوصف وجوده في السابق فالغاء الشك في القاعدة الاولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقا من غير تعرض لحال حدوثه حيث انه متيقن وفي الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض لحكم بقائه فقد يكون بقاؤه معلوما او معلوم العدم او مشكوكا واختلاف مؤدى القاعدتين وان لم يمنع من ارادتهما من كلام واحد بان يقول الشارع اذا حصل بعد يقين شك في امر تعلق به بقاء او حدوثا فاحكم بالبقاء في الاول وبالحدوث في الثاني الا انه مانع عن ارادتهما من قوله عليه السلام فليمض في هذا المقام

٢٩٧

على يقينه فان المضي على اليقين السابق المفروض تحققه في القاعدتين اعني عدالة زيد يوم الجمعة بمعنى
الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعد كما هو مفاد القاعدة الثانية تعينا هو
حليته بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب فلا يصح ارادة
المعنيين منه فان قلت ان معنى المضي على اليقين عدم التوقف من اجل الشك العارض وفرض الشك
كعدمه وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك فالمضي مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث ومع
الشك في البقاء بمعنى الحكم به قلت لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين وكون المراد المضي على ذلك
اليقين المتعلق بما تعلق به الشك والمفروض انه ليس في السابق الا يقين واحد وهو اليقين بعدالة
زيد يوم الجمعة فان اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن من دون تقييده بيوم الجمعة فالمضي على هذا اليقين
عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن وان اعتبر الشك فيه مقيدا بذلك اليوم فالمضي على ذلك المتيقن
الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثها من غير تعرض للبقاء فافهم وقس على هذا سائر الاخبار الدالة
على عدم نقض اليقين بالشك فان الظاهر اتحاد متعلق الشك واليقين فلا بد ان يلاحظ المتيقن و
المشكوك غير مقيدين بالزمان والا لم يجز استصحابه كما تقدم في رد شبهة من قال بتعارض الوجود و
العدم في شيء واحد والمفروض في القاعدة الثانية كون الشك متعلقا بالمتيقن السابق بوصف
وجوده في الزمان السابق ومن المعلوم عدم جواز ارادة الاعتبارين من اليقين والشك في تلك الاخبار
ودعوى ان اليقين بكل من الاعتبارين فرد من اليقين وكذلك الشك المتعلق فرد من الشك فكل فرد
لا ينقض بشكه مدفوعة بما تقدم من ان تعدد الملاحظة والاعتبار في المتيقن السابق باخذه تارة مقيدا بالزمان
السابق واخرى باخذه مطلقا لا يوجب تعدد افراد اليقين وليس اليقين بتحقق مطلق العدالة في يوم الجمعة و
اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر بل الخبر بمثابة ان يقال من كان على
يقين من عدالة زيد او فسقه او غيرهما من حالاته فشك فيه فليمض على يقينه بذلك فافهم فانه
لا يخلو عن دقة ثم اذا ثبت عدم جواز ارادة المعنيين فلا بد ان يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب
لورودها في موارد تلك القاعدة كالشك في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان
او شوال هذا كله لو اريد من القاعدة الثانية اثبات نفس المتيقن عند الشك وهي عدالة زيد
في يوم الجمعة مثلا اما لو اريد منها اثبات عدالته من يوم الجمعة مستمرة الى زمان الشك بعد الشك في
اليقين بطرو الفسق فلزم استعمال الكلام في معنيين لان الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير
الشك في استمرارها الى الزمان اللاحق وقد تقدم نظير ذلك في قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه



فقد ثم لو سلمنا دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط لها عن الاستدلال به على القاعدة الثانية لانه اذا شك فيما تيقن سابقا اعني عدالة زيد في يوم الجمعة فهذا الشك معارض لفردين من اليقين احدهما اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة الثاني اليقين بعدالته المطلقة قبل يوم الجمعة فيكون بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة باحتمال انتفائها في ذلك الزمان وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة فكل من طرفي الشك معارض لفرد من اليقين ودعوى ان اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة والقاعدة الثانية يثبت وجوب اعتبار هذا اليقين الناقض لليقين السابق مدفوعة بان الشك الطارئ في عدالة زيد يوم الجمعة وعدمها عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان لليقين بالعدالة وعدمها فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه ثم ان هذا من باب التنزل والماشاة والا فالتحقيق ما ذكرنا من منع الشمول بالتقريب المتقدم مضافا الى ما ربما يدعى من ظهور الاخبار في الشك في البقاء **بقي الكلام** في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير عموم هذه الاخبار فنقول ان المطلوب من تلك القاعدة اما ان يكون اثبات حدوث المشكوك فيه وبقائه مستمرا الى اليقين بارتفاعه اما ان يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بعد ان اثباته بعده بان يراد اثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط اما ان يراد مجرد امضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقا وصحة الاعمال الماضية المتفرعة عليه فاذا تيقن الطهارة سابقا وصلى بها ثم شك في طهارته في ذلك الزمان فصلوته فان اريد الاول فالظاهر عدم دليل يدل عليه اذ قد عرفت انه لو سلم اختصاص الاخبار المعتبرة لليقين السابق بهذه القاعدة لم يمكن ان يراد منها اثبات حدوث العدالة وبقائها لان لكل من الحدوث والبقاء شكا مستقلا نعم لو فرض القطع ببقائها على تقدير الحدوث امكن ان يقال انه اذا ثبت حدوث العدالة بهذه القاعدة ثبت بقائها للعلم ببقائها على تقدير الحدوث لكنه لا يتم الا على الاصل المثبت فهو تقدير على تقدير وربما يتوهم الاستدلال لاثبات هذا المطلب بما دل على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد تجاوز محله لكنه فاسد لانه على تقدير الدلالة لا يدل على استمرار المشكوك لان الشك في الاستمرار ليس شكا بعد تجاوز المحل واضعف من الاستدلال له بما سيجيء من دعوى اصالة الصحة في اعتقاد المسلم مع انه كالاول في عدم اثباته الاستمرار كيف كان فلا مدرك لهذه القاعدة بهذا المعنى وربما فصل بعض الاساطين بين ما اذا علم مدرك

٢٩٩ قوله قده والا تخصيصا بمعنى خروج المورد الخ ان مجرد

الاعتقاد بعد زواله غير قابل للاستناد اليه وبين ما اذا لم يذكره كما اذا علم انه اعتقد في زمان

بطهارة ثوبه او نجاسته ثم غاب المستند عنه بحيث لو التفت الان لشك في طهارته ونجاسته فيبني على معتقده

هنا الا في الصورة الاولى وهي وان كان اجود من الاطلاق لكن اتمامه بالدليل مشكل وان ارتبط بها

الثاني فلا يدل بما بعد عدم دلالة الاخبار الا على الاستصحاب الا ما نقل من اخبار عدم الاعتناء بالشك

بعد التجاوز عن المحل لكنها لو تمت فانما ينفع في الاثار المترتبة عليه سابقا فلا يثبت بها الا صحة ما

رتب عليها واما اثبات نفس ما اعتقد سابقا حتى يترتب عليه بعد ذلك الاثار المترتبة على عدالة

زيد يوم الجمعة وطهارة ثوبه في الوقت السابق فلا فضلا عن اثبات مقارنتها للغير الشرعية مثل

كونها على تقدير الحدوث باقية وان اريد بها الثالث فله وجه بناء على تمامية قاعدة الشك

بعد الفراغ وتجاوز المحل لكنها فاذا اصلى بالطهارة المعتقدة ثم شك في صحة اعتقاده وكونه متطهرا

في ذلك الزمان بنى على صحة الصلوة لكنه ليس من جهة اعتبار الاعتقاد السابق

ولذا لو فرض في السابق عالما لا غير معتقد لشيء من الطهارة والحدث بنى على الصحة ايضا من جهة

ان الشك في الصلوة بعد الفراغ منها لا اعتبار به على المشهور بين الاصحاب خلافا لجماعة من متأخري

المتأخرين كصاحب المدارك وكاشف اللثام حيث منعا البناء على صحة الطواف اذا شك بعد الفراغ في كونه مع

الطهارة والظاهر كما يظهر من الاخير انهم يمنعون القاعدة المذكورة في غير اجزاء العمل ولعل بعض الكلام

في ذلك يجيء في مسئلة اصالة الصحة في الافعال ثم وحاصل الكلام في هذا المقام هو انه

اذا اعتقد المكلف قصورا او تقصيرا بشيء في زمان موضوعا كان او حكما اجتهادا او تقليدا

ثم زال اعتقاده فلا ينفع اعتقاده السابق في ترتب اثار المعتقد بل يرجع بعد زوال الاعتقاد الى ما

يقتضيه الاصول بالنسبة الى نفس المعتقد والى الاثار المترتبة عليه سابقا او لاحقا الثالث

ان يكون كل من يقينه وشكه متحدا سابقا وارتفاعه معلوما فلو علم احدهما فلا استصحاب وهذا

مع العلم بالبقاء والارتفاع واضح وارتفاعه من دليل قطعي واضح وانما الكلام فيما اقامه الشارع مقام

العلم بالواقع فان الشك الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه ولا ريب في العمل به دون الحالة

السابقة لكن الشان في ان العمل به من باب تخصيص ادلة الاستصحاب او من باب التخصص الظاهر انه من باب

حكومة ادلة تلك الامور على ادلة الاستصحاب وليس تخصيصا بمعنى خروج المورد عن مورد ادلة الاستصحاب

في بعض موارده كما ترفع اليد عنها في مسئلة الشك بين الثلث والاربع ونحوها بما دل على وجوب

البناء على الاكثر ولا تخصيصا بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب لانه لا

مختص بالدليل العلمي المزيل بوجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب ومعنى الحكومة على ما يجيء

في باب التعارض والتراجيح ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر

لولا هذا الدليل الحاكم او بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم وتحصيله

تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة ذلك الموضوع في ترتيب احكامه عليه او داخل في موضوعه

منزلة الخارج منه في عدم ترتيب احكامه عليه ففيما نحن فيه اذا قال الشارع اعمل بالبينة في نجاسة

ثوبك والمفروض ان الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب فان الشارع جعل الاحتمال

المخالف للبينة كالعدم فكانه قال لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر في قاعدة الاستصحاب و

افرضه كالمعدوم وربما يجعل العمل بالادلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصيص بناء على ان المراد

من الشك عدم الدليل والطريق والتحير في العمل ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة وان شئت

قلت ان المفروض دليل قطعي الاعتبار فنقض الحالة السابقة نقض باليقين وفيه انه لا يرتفع التحير

ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب الا بعد اثبات كون

مؤداه حاكما على مؤدى الاستصحاب والا امكن ان يقال ان مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة

السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كان هناك الامارة الفلانية ام لا ومؤدى دليل تلك الامارة

وجوب العمل بمؤداه خالف الحالة السابقة ام لا ولا يندفع مغالطة هذا الكلام الا بما ذكرنا من

طريق الحكومة كما لا يخفى وكيف كان فجعل بعضهم عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة

من شرائط العمل بالاستصحاب لا يخلو عن مسامحة لان مرجع ذلك بظاهره الى عدم المعارض لعموم لا تنقض كما

في مسئلة البناء على الاكثر لكنه ليس مراد هذا المشترط قطعا بل مراده عدم الدليل على الحالة السابقة

ولعل ما اورده عليه المحقق القمي من ان الاستصحاب ايضا احد الادلة فقد يرجح على الدليل

وقد لا يرجح احدهما على الآخر قال ولذا ذكر بعضهم في مال المفقود انه في حكم ماله حتى يحصل

العلم العادي بموته استصحابا للحياة مع وجود الروايات المعتبرة المعمول بها عند بعضهم بل عند جمع من

المحققين ان المفقود يجب الفحص عنه اربع سنين مبني على ظاهر كلامه من ارادة العمل بعموم لا تنقض واما على

ما جزمنا من ان مراده عدم ما يدل علما او ظنا على ارتفاع الحالة السابقة فلا وجه لورود ذلك لان

الاستصحاب ان اخذ من باب التعبد فقد عرفت حكومة ادلة جميع الامارات الاجتهادية على دليله وان

اخذ من باب الظن فالظاهر انه لا تأمل لاحد في ان المأخوذ في افادته للظن عدم وجود امارة في مورده على خلافه

ولذا ذكر العضدي في دليله ان ما كان سابقا ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء ولما ذكرنا لم يرد احد ان

العلماء قدم الاستصحاب على امارة مخالفة بعد اعتراف بحجيتها لولا الاستصحاب لا في الاحكام
ولا في الموضوعات واما ما استشهد قده من عمل بعض الاصحاب بالاستصحاب في مال المفقود وطرح
ما دل على وجوب الفحص اربع سنين والحكم بموته بعده فلا دخل له بما نحن فيه لان تلك الاخبار
ليست ادلة في مقابل استصحاب حيوة المفقود وانما المقابل له قيام دليل معتبر كالبينة على موته ومنه الاخبار
على تقدير تماميتها مخصصة لعموم ادلة الاستصحاب الدالة على وجوب البناء على حيوة المفقود بعد
الفحص نظير ما دل على وجوب البناء على الاكثر مع الشك في عدد الركعات فمن عمل بها خصص بها عمومات
الاستصحاب ومن طرحها لقصور فيها بقي ادلة الاستصحاب عنده على عمومها ثم المراد بالدليل
الاجتهادي كل امارة اعتبرها الشارع من حيث انها تحكي عن الواقع وتكشف عنه بالقوة وتسمى في
نفس الاحكام ادلة اجتهادية وفي الموضوعات امارات معتبرة فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر
الى الواقع او كان ناظرا لكن فرض ان الشارع اعتبره لا من هذه الحيثية بل من حيث مجرد احتمال
مطابقته للواقع فليس اجتهاديا بل هو من الاصول وان كان مقدما على بعض الاصول الاخر والظاهر
ان الاستصحاب والقرعة من هذا القبيل ومصاديق الادلة والامارات في الاحكام والموضوعات
واضحة غالبا وقد يخفى فيتردد الشيء بين كونه دليلا وبين كونه اصلا لاختفاء كون اعتباره
من حيث كونه ناظرا الى الواقع او من حيث هو كما في اليد المنصوبة دليلا على الملك وكذا اصالة الصحة
عند الشك في عمل نفسه بعد الفراغ واصالة الصحة في عمل الغير وقد يعلم عدم كونه ناظرا الى
الواقع وكاشفا عنه وانه من القواعد التعبدية لكن يخفى حكومته مع ذلك على الاستصحاب
لما قد ذكرنا انه قد يكون الشيء الغير الكاشف منصوصا من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق
له منزلة الواقع الا ان الاختفاء في تقديم احد التنزيلين على الاخر وحكومته عليه ثم انه لا
ريب في تقديم الاستصحاب على الاصول الثلثة اعني البراءة والاحتياط والتخيير الا انه قد يخفى
وجهه على المبتدئ فلا بد من التكلم هنا في مقامات الاول في عدم معارضة الاستصحاب
لبعض الامارات التي يتراءى كونها من الاصول كاليد ونحوها الثاني في حكم معارضة الاستصحاب
للقرعة ونحوها الثالث في عدم معارضة سائر الاصول للاستصحاب اما الكلام في المقام الاول
فيقع في مسائل **الاولى** ان اليد مما لا يعارضها الاستصحاب بل هي حاكمة عليه بيان ذلك ان
اليد اما ان يكون بنفسها من الامارات المنصوبة دليلا على الملكية من حيث كون الغالب في مواردها كون
صاحب اليد مالكا او نائبا عنه وان اليد المستقلة الغير المالكية قليل بالنسبة اليها وان الشارع

في بيان المراد من الدليل الاجتهادي

في بيان حكومة اليد على الاستصحاب

انما اعتبر هذه الغلبة تسهيلا على العباد فلا اشكال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من حكومة ادلة الامارات على ادلة الاستصحاب وان قلنا بانها غير كاشفة بنفسها عن الملكية او انها كاشفة لكن اعتبار الشارع لها ليس من هذه الحيثية بل جعلها في محل الشك تعبدا لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها نظير اصالة الطهارة كما يشير اليه قوله عم في ذيل رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فالاظهر ايضا تقديمها على الاستصحاب اذ لولا هذا لم يجز التمسك بها في اكثر المقامات فيلزم المحذور المنصوص وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق اذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوقا بكونه ملكا للغير كما لا يخفى واما حكم المشهور بانه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعي انتزع منه العين الا ان يقيم البينة على انتقالها اليه فليس من تقديم الاستصحاب بل لاجل ان دعواه الملكية في الحال اذا انضمت الى اقراره بكونه قبل ذلك للمدعي يرجع الى دعوى انتقالها اليه فينقلب مدعيا والمدعي منكرا ولذا لو لم يكن في مقابله مدع لم يقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته او كان في مقابله مدع لكن اسند الملك السابق الى غيره كما لو قال في جواب زيد المدعي اشتريته من عمرو بل يظهر مما ورد في محاجة علي عم مع ابي بكر في امر فدك المروية في الاحتجاج انه لم يقدح في تشبث فاطمة عليها السلام باليد دعواها عليها السلم تلقي الملك من رسول الله صلى الله عليه وآله مع انه قد يقال انها حينئذ صارت مدعية لا تنفعها اليد وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الاصول التعبدية ايضا مقدمة على الاستصحاب وان جعلناه من الامارات الظنية لان الشارع نصبها في مورد الاستصحاب وان شئت قلت ان دليله اخص من عمومات الاستصحاب هذا مع ان الظاهر من الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث ان اعتبار اليد امر كان مبنى عمل الناس في امورهم وقد امضاه الشارع ولا يخفى ان عمل العرف عليه من باب الامارة لا من باب الاصل التعبدي واما تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما اصلا فلا يكشف عن كونها من الاصول لان اليد انما جعلت امارة على الملك عند الجهل بسببها والبينة مبينة لسببها والسر في ذلك ان مستند الكشف في اليد هي الغلبة والغلبة انما توجب الحاق المشكوك بالاعم الاغلب فاذا كان في مورد الشك امارة معتبرة تزيل الشك فلا يبقى مورد للالحاق ولذا كانت جميع الامارات في انفسها مقدمة على الغلبة ومثال اليد مع البينة الغلبة مع اصالة الحقيقة في الاستعمال على مذهب السيد مع امارات المجاز بل مثال المطلق الظاهر والنص فهم

يعارض اصالة الصحة

المسئلة الثانية في ان اصالة الصحة في العمل عند بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب

اما لكونها من الامارات كما يشعر به قوله عليه السلام في بعض روايات ذلك الاصل هو حين يتوضأ اذكر

منه حين يشك واما لانها وان كانت من الاصول الا ان الامر بالاخذ بها في مورد الاستصحاب

يدل على تقديمها عليه فهي خاصة بالنسبة اليه يخصص بها ادلته ولا اشكال في شيء

من ذلك انما الاشكال في تعيين مورد ذلك الاصل من جهتين احديهما من جهة تعيين معنى

الفراغ والتجاوز المعتبر في الحكم بالصحة وانه هل يكتفى به او يعتبر الدخول في غيره وان المراد

بالغير ما هو الثاني من جهة ان الشك في وصف الصحة للشيء ملحق بالشك في اصل الشيء ام لا

وتوضيح الاشكال من الوجهين موقوف على ذكر الاخبار الواردة في هذه القاعدة ليزول

ببركة تلك الاخبار كل شبهة حدثت او تحدث في هذا المضمار فنقول مستعينا بالله روى زرارة

في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وروى اسماعيل

بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض

كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه وهاتان الروايتان ظاهرتان في اعتبار الدخول

في غير المشكوك وفي الموثقة كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو وهذه الموثقة ظاهرة في عدم

اعتبار الدخول في الغير وفي موثقة ابن ابي يعفور اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك

ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وظاهر صدر هذه الموثقة كالاوليين وظاهر عجزها

كالثالثة هذه تمام ما وصل الينا من الاخبار العامة وربما يستفاد العموم من بعض ما ورد في الموارد

الخاصة مثل قوله عليه السلام في الشك في فعل الصلوة بعد خروج الوقت من قوله عليه السلام وان كان بعد ما خرج

وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة وقوله كل ما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه

كما هو وقوله عليه السلام فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك لعل المتتبع

يعثر على ازيد من ذلك وحيث ان مضمونها لا يختص بالطهارة والصلوة بل يجري في غيرهما

كالحج فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يتراءى من التعارض بينها فنقول مستعينا

بالله فانه ولي التوفيق ان الكلام يقع في مواضع **الاول** ان الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفا في

الشك في وجوده الا ان تقييد ذلك في الروايات بالخروج عنه ومضيه والتجاوز عنه ربما يصير قرينة

على ارادة كون وجود اصل الشيء مفروغا عنه وكون الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر

فيه شرطا او شطرا نعم لو اريد الخروج والتجاوز عن محله امكن ارادة المعنى الظاهر من الشك في

الشيء وهذا هو المتعين لان ارادة الاعم من الشك في وجوده والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال

واحد غير صحيح وكذا ارادة خصوص الثاني لانه مورد خبر واحد من تلك الاخبار هو الاول لكن يبعد ذلك

في ظاهر موثقة محمد بن مسلم من جهة قوله فامضه كما هو بل لا يصح ذلك في موثقة ابن ابي يعفور

كما لا يخفى لكن الانصاف امكان تطبيق موثقة ابن مسلم على ما في الروايات واما هذه الموثقة فسيأتي

توجيهها على وجه لا يعارض الروايات ثم الثاني ان المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده

هو الموضع الذي لو اتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المقرر بعبارة اخرى محل الشيء هي

المرتبة المقررة له بحكم العقل او بوضع الشارع او غيره ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده

باتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل فمحل تكبيرة الاحرام قبل الشروع في الاستعاذة لاجل

القراءة بحكم الشارع ومحل اكبر قبل تخلل الفصل الطويل بينه وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة

المألوفة في نظم الكلام ومحل الراء من اكبر قبل ادنى فصل يوجب الابتداء بالساكن بحكم العقل

ومحل غسل الجانب الايسر او بعضه في غسل الجنابة لمن اعتاد الموالاة قبل تخلل فصل يخل بما اعتاده

من الموالاة هذا كله مما لا اشكال فيه الا الاخير فانه ربما يتخيل انصراف اطلاق الاخبار الى غيره

مع ان فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة فمن اعتاد الصلوة في

اول وقتها او مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل وكذا من اعتاد فعل شيء

بعد الفراغ من الصلوة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلوة وكذا من اعتاد الوضوء بعد

الحدث بلا فصل يعتد به او قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك في الوضوء الى غير ذلك من الفروع

التي يبعد التزام الفقيه بها نعم ذكر جماعة من الاصحاب مسئلة معتاد الموالاة في غسل الجنابة اذا

شك في الجزء الاخير كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم واستدل فخر الدين

على مختاره في المسئلة بعد صحيحة زرارة المتقدمة بان خرق العادة على خلاف الاصل ولكن لا يحضرني

كلام منهم في غير هذا المقام فلا بد من التتبع والتأمل والذي يقرب في نفسي عاجلا هو الالتفات

الى الشك وان كان الظاهر من قوله فيما تقدم هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ان هذه القاعدة

من باب تقديم الظاهر على الاصل فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة لكن العمل

بعموم ما يستفاد من الرواية ايضا مشكل فتأمل والاحوط ما ذكرنا الموضع الثالث قد يقال في غير

المشكوك ان كان محققا للتجاوز عن المحل فلا اشكال في اعتباره والا فظاهر الصحيحتين حمله على

الغالب خصوصا في افعال الصلوة الاولين اعتباره وظاهر اطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره و

يمكن حمل التقييد في الصحيح على الغالب خصوصا في افعال الصلوة فان الخروج من افعال الصلوة

وما يتعلق به

يتحقق غالبا بالدخول في الغير ح فيلغو القيد بحمل ورود المطلق على الغالب فالحكم بالا
يؤيد الاول ظاهر التعليل المستفاد من قوله هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك و قوله
انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه بناء على ما سيجيء من التقريب ونحو كل ما مضى من صلوتك وطهورك
الخبر لكن الذي يبعده ان الظاهر من الغير في صحيحة اسمعيل جابر ان شك في الركوع بعد ما سجد وان
من شك في السجود بعد ما قام فليمض بملاحظة مقام التحديد و مقام التوطئة للقاعدة المقررة
بقوله بعد ذلك كل شيء شك فيه كون السجود والقيام حدا للغير الذي يعتبر الدخول فيه وانه
لا غير اقرب من الاول بالنسبة الى الركوع ومن الثاني بالنسبة الى السجود اذ لو كان الهوى للسجود
كافيا عند الشك في الركوع والنهوض للقيام كافيا عند الشك في السجود قبح في مقام التوطئة
للقاعدة الاتية التحديد بالسجود والقيام ولم يكن وجه لجزم المشهور بوجوب الالتفات اذا
شك قبل الاستواء قائما ومما ذكرنا يظهر ان ما ارتكبه بعض من تاخر من التزام عموم الغير
واخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية ضعيف جدا لان الظاهر ان القيد
وارد في مقام التحديد والظاهر ان التحديد بذلك توطئة للقاعدة وهي بمنزلة ضابطة كلية
كما لا يخفى على من له ادنى ذوق في فهم الكلام فكيف يجعل فرد اخارجا بمفهوم القيد عن عموم
القاعدة فالاولى ان يجعل هذا كاشفا عن خروج مقدمات افعال الصلوة عن عموم الغير
فلا يكفي في الصلوة مجرد الدخول ولو في فعل غير اصلي فضلا عن كفاية مجرد الفراغ و
الاقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ الا انه قد يكون الفراغ عن الشيء
ملازما للدخول في غيره كما لو فرغ عن الصلوة والوضوء فان حالة عدم الاشتغال بهما مغايرة
لحالهما وان لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير بالنسبة اليهما واما التفصيل
بين الصلوة والوضوء بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الاخير منه
فيرده اتحاد الدليل في البابين لان ما ورد من قوله ع فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ من
الوضوء هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك عاما يقتضي التعليل لغير الوضوء ايضا ولذا
استفيد منه حكم الغسل والصلوة ايضا وكذلك موثقة ابن ابي يعفور المتقدمة صدرها دال
على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء وذيلها يدل على عدم العبرة بالشك بمجرد التجاوز مطلقا
من غير تقييد بالوضوء بل ظاهره يابى عن التقييد وكذلك روايتا زرارة وابي بصير المتقدمتان
ابيتا عن التقييد واصرح من جميع ذلك في الاباء عن التفصيل بين الوضوء والصلوة قوله ع

في الرواية المتقدمة كلّ ما مضى من صلواتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه

الموضع الرابع

قد خرج من كلية المذكورة افعال الطهارات الثلث فانهم اجمعوا على ان الشاك في فعل من افعال الوضوء قبل اتمام الوضوء يأتي به وان دخل في فعل اخر واما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك فيهما بعضهم على وجه يظهر منه كونه من المسلمات وقد نص على الحكم في الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني ونص غير واحد من هؤلاء على كون التيمم كذلك وكيف كان فمستند الخروج قبل الاجماع الاخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة الا انه يظهر من رواية ابن ابي يعفور المتقدمة ان حكم الوضوء من باب القاعدة لا خارج منها وهي قوله ع اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه بناء على عود ضمير غيره الى الوضوء لئلا يخالف الاجماع على وجوب الالتفات اذا دخل في غير المشكوك من افعال الوضوء وح فقوله انما الشك مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من اجزاء العمل وانه انما يعتبر اذا كان مشتغلا بذلك العمل غير متجاوز عنه هذا ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل من جهة انه يقتضي بظاهر الحصر ان الشك الواقع في غسل اليد باعتبار جزء من اجزائه لا يعتنى به اذا جاوز غسل اليد مضافا الى انه معارض للاخبار السابقة فيما اذا شك في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء اخر قبل الفراغ منه لانه باعتبار انه شك في وجود شيء بعد تجاوز محله يدخل في الاخبار السابقة ومن حيث انه شك في اجزاء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر ويمكن ان يقال لدفع جميع ما في الخبر من الاشكال ان الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه وهي الطهارة فلا يلاحظ كل فعل منه بحياله حتى يكون موردا لتعارض هذا الخبر مع الاخبار السابقة ولا يلاحظ بعض اجزائه كغسل اليد مثلا شيئا مستقلا يشك في بعض اجزائه قبل تجاوزه او بعده حتى يوجب ذلك الاشكال في الحصر المستفاد من الذيل وبالجملة اذا فرض الوضوء فعلا واحدا لم يلاحظ الشارع اجزائه افعالا مستقلة يجري فيها حكم الشك لجزائه الا بعد تجاوز المحل لم يتوجه شيء من الاشكالين واعتبار الشيء قبل التجاوز عنه والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في اجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه او بعده ثم ان فرض الوضوء فعلا واحدا لا يلاحظ حكم الشك بالنسبة الى اجزائه ليس امرا غريبا فقد ارتكب المشهور مثله في الاخبار السابقة بالنسبة الى افعال الصلوة حيث لم يجروا حكم الشك

ليس الاعمال سائر العبادات بالنسبة الى اثارها المترتبة عليها كالانهاء عن الفحشاء المترتب على الصلوة وبالجملة وحدة الاثر وبساطته لا دخل لها بتشخيص وحدة والا لزم ان يكون الشك في جزء كل عمل قبل الفراغ عن العمل شكا فيه قبل التجاوز عن ذلك الجزء باعتبار وحدة مسببه وبساطة اثره اما الملازمة فلان سائر الا... فعال

بناء كون الطهارات في وحدة الاثر والسبب فلو كان وحدته موجبا لكونه فعلا واحدا في نظر الشارع لم لا يوجب وحدته غيرها كونه فعلا واحدا

وما يتعلق به

بعد التجاوز في كل جزء من اجزاء القرائة حتى الكلمات والحروف بل الاظهر عندهم كون الفاتحة فعلا واحدا بل جعل بعضهم القرائة فعلا واحدا وقد عرفت النص في الروايات على عد افعال الصلوة للسجود والنهوض للقيام ومما يشهد لهذا التوجيه الحاق الشهيد الغسل والتيمم بالوضوء في هذا الحكم اذ لا وجه له ظاهرا الا ملاحظة كون الوضوء امرا واحدا يطلب منه امر واحد غير قابل للتبعيض لغة الطهارة **الموضع الخامس** ذكر بعض الاساطين ان الشك في الشروط بالنسبة الى الفراغ عن المشروط الدخول فيه بل الكون على هيئة الداخل حكم الاجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة باقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية ولا فرق بين الوضوء وغيره انتهى وتبعه بعض من تأخر عنه واستقرب في مقام آخر الغاء الشك في الشرط بالنسبة الى غير ما دخل فيه من الغايات وما ابعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الاصحاب من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط فاوجب اعادة المشروط والاقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة اليه لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه واما بالنسبة الى مشروط آخر لم يدخل فيه فلا ينبغي الاشكال في اعتبار الشك فيه لان الشرط المذكور من حيث كونه شرطا لهذا المشروط لم يتجاوز عنه بل محله باق فالشك في تحقق شرط هذا المشروط شك في الشيء قبل تجاوز محله وربما بنى بعضهم ذلك على ان معنى عدم العبرة بالشك في الشيء بعد تجاوز المحل هو البناء على الحصول او يختص بالمدخول اقول لا اشكال في ان معنى البناء على حصول المشكوك فيه لكن بعنوانه الذي يتحقق معه تجاوز المحل لا مطلقا ولو شك في اثناء العصر في فعل الظهر بنى على تحقق الظهر بعنوان انه شرط للعصر ولعدم وجوب العدول اليه لا على تحققه مطلقا حتى لا يحتاج الى اعادتها بعد فعل العصر فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه انما فات محله من حيث كونه شرطا للمشروط المتحقق لا من حيث كونه شرطا للمشروط المستقبل ومن هنا يظهر ان الدخول في المشروط ايضا لا يكفي في الغاء الشك في الشرط بل لا بد من الفراغ عنه لان نسبة الشرط الى جميع اجزاء المشروط نسبة واحدة وتجاوز محله باعتبار كونه شرطا للاجزاء الماضية فلا بد من احرازه للاجزاء المستقبلة نعم ربما يدعى في مثل الوضوء ان محل احرازه لجميع اجزاء الصلوة قبل الصلوة لا عند كل جزء ومن هنا قد يفصل بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل احرازه قبل الدخول في العبادة وبين غيره مما ليس كذلك كالاستقبال والستر فان احرازهما ممكن في كل جزء وليس المحل الموظف لاحرازهما قبل الصلوة بالخصوص بخلاف الوضوء فلو شك في اثناء الصلوة

٣٠٧ اختصاص الدليل على اعتباره بعنوان مخصص المشروط الذي وقع الفراغ عنه فهذا نظير الشك في فعل صلوة الظهر بعد الدخول في العصر الغاء الشك فيه بالنسبة الى الحكم بصحة العصر وانها وقعت عقيب الظهر ومترتبة عليه وعدم الغائه بالنسبة الى اصل وجوده بحيث لا يحكم بوجوب الاتيان بها بعد فعل العصر حيث ان الشك في فعل الظهر بعنوان ترتب العصر عليه شك في الشيء بعد الدخول في الغير وبغير ذلك العنوان ليس شكا فيه بعد الدخول

صدق عليه من اخرى كما لا يخفى لا يقتضي ذلك عدم الاعتبار بالشك في فعل من افعال الصلوة مثلا بعد الدخول في الاخرى من جهة خصوص اعتباره في صحتها وترتب غيرها عليها من جهة اعتباره في الصلوة مع كل حال ولزوم الاتيان به في هذا الحال مع تقدير الاخلال به فلا وجه لعدم الاعتناء به لعدم تجاوز محله

نعم هذا بحجته كما لا يخفى لانا نقول نعم ذلك لو لم يكن المشكوك فيه بامره

في النّار والسّاتر وجب عليه احرازه في اثناء الصّلوة للاجزاء المستقبلة والمسئلة لا تخلو عن اشكال الّا انه ربما يشهد لما ذكرنا من التفصيل بين الشك في الوضوء في اثناء الصلوة وبعده صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عم قال سئلته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوئه هو ام لا قال اذا ذكرها وهو في صلوته انصرف واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزئه ذلك بناء على ان مورد السؤال الكون على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك

الموضع الخامس ان الشك في صحة المأتي به حكمه حكم الشك في الاتيان بل هو هو لان مرجعه الى الشك في وجود الشيء الصحيح ومحل الكلام ما لا يرجع فيه الشك الى الشك في ترك بعض ما يعتبر في الصحة كما لو شك في تحقق الموالاة المعتبرة في حروف الكلمة او كلمات الاية لكن الانصاف ان الالحاق لا يخلو عن اشكال لان الظاهر من اخبار الشك في الشيء اختصاصها بغير هذه الصورة الا ان يدعى تنقيح المناط او يستند فيه الى بعض ما يستفاد منه العموم مثل موثقة ابن ابي يعفور او يجعل اصالة الصحة في فعل الفاعل المريد للصحيح اصلا برأسه ومدركه ظهور حال المسلم قال فخر الدين في الايضاح في مسئلة الشك في بعض افعال الطهارة ان الاصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحة انتهى ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم في قوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فانه بمنزلة صغرى لقوله فاذا كان اذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به براءة ذمته لان الترك سهوا خلاف فرض الذكر وعمدا خلاف ارادة الابراء

الموضع السابع الظاهر ان المراد بالشك في موضوع هذا الاصل هو الشك الطاري بسبب الغفلة عن صورة العمل فلو علم كيفية غسل اليد انه كان بارتماسها في الماء لكن شك في ان ما تحت خاتمه ينغسل بالارتماس ام لا ففي الحكم بعدم الالتفات وجهان من اطلاق بعض الاخبار ومن التعليل بقوله هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فان التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال الذي يدل على نفيه عن غير مورد العلة نعم لا فرق بين ان يكون المحتمل ترك الجزء نسيانا او تركه تعمدا والتعليل المذكور بضميمة الكبرى المتقدمة يدل على نفي الاحتمالين ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول الاخبار له وجهان نعم قد يجري هنا اصالة عدم الحائل فيحكم بعدمه حتى لو لم يفرغ عن الوضوء بل لم يشرع في غسل موضع الحائل لكنه من الاصول المثبتة وقد ذكرنا بعض الكلام في ذلك في بعض الامور المتقدمة

المسئلة الثالثة في اصالة الصحة في فعل الغير وهي في الجملة من الاصول المجمع عليها فتوى وعملا بين المسلمين فلا عبرة في موردها باصالة الفساد

المتفق عليها عند الشك الا ان معرفة مواردها ومقدار ما يترتب عليها من الآثار ومعرفتها
عند مقابلتها لما هو اصالة الفساد من الاصول يتوقف على بيان مدركها من الادلة الاربعة و
لا بد من تقديم ما فيه اشارة الى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة **اما** الكتاب فمنه آيات
منها قوله تعالى وقولوا للناس حسنا بناء على تفسيره بما عن الكافي من قوله ع لا تقولوا الا خير حتى
تعلموا ما هو ولعل مبناه على ارادة الظن والاعتقاد من القول ومنها قوله تع اجتنبوا كثيرا من
الظن ان بعض الظن اثم فان ظن السوء اثم والا لم يكن شيء من الظن اثما ومنها قوله تعالى اوفوا
بالعقود بناء على ان الخارج من عمومه ليس الا ما علم فساده لانه المتيقن وكذا قوله تعالى الا ان
تكون تجارة عن تراض والاستدلال به يظهر من المحقق الثاني حيث تمسك في مسالة بيع الراهن
مدعيا لسبق اذن المرتهن وانكر المرتهن السبق ان الاصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقد
لكن لا يخفى ما فيه من الضعف واضعف منه دعوى دلالة الآيتين الاولتين **واما** السنة فمنها
ما في الكافي عن امير المؤمنين ع ضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك ما يقلبك عنه ولا تظنن بكلمة
خرجت من اخيك سوءا وانت تجد لها في الخير سبيلا ومنها قول الصادق ع لمحمد بن الفضل يا محمد كذب
سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال وقال لم اقل فصدقه وكذبهم ومنها
ما ورد مستفيضا ان المؤمن لا يتهم اخاه وانه اذا اتهم اخاه انماث الايمان في قلبه كانمياث الملح في
الماء وان من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما وان من اتهم اخاه فهو ملعون ملعون الى غير ذلك من الاخبار
المشتملة على هذه المضامين او ما يقرب منها هذا ولكن الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار الا على
انه لا بد من ان يحمل ما يصدر من الفاعل على الوجه الحسن عند الفاعل ولا يحمله على الوجه القبيح
عنده وهذا غير ما نحن بصدده فانه اذا فرض دوران العقد الصادر منه بين كونه صحيحا او فاسدا لا
على وجه قبيح بل فرضنا الامرين في حقه مباحا كبيع الراهن بعد رجوع المرتهن عن الاذن واقعا او قبله
فان الحكم باصالة عدم ترتب الاثر على البيع مثلا لا يوجب خروجا عن الاخبار المتقدمة الآمرة بحسن
الظن بالمؤمن في المقام خصوصا اذا كان المشكوك فعل غير المؤمن او فعل المؤمن الذي يعتقد بصحة
ما هو الفاسد عند الحامل ثم لو فرضنا انه يلزم من الحسن ترتب الآثار ومن القبيح عدم الترتيب
كالمعاملة المرددة بين الربوية وغيرها لم يلزم من الحمل على الحسن بمقتضى تلك الاخبار الحكم بترتب
الآثار لان مفادها الحكم بصفة الحسن في فعل المؤمن بمعنى عدم الجرح في فعله لا ترتيب جميع آثار
الفعل الحسن الا ترى انه لو دار الامر بين كون الكلام المسموع من مؤمن بعيد سلاما او تحية او شتما

لم يلزم من الحمل على الحسن وجوب ترتب الآثار ومما يؤيد ما ذكرنا جمع الامام ع في رواية محمد بن الفضل

بين تكذيب خمسين قسامة اعني البينة العادلة وتصديق الاخ المؤمن فانه مما لا يمكن الا بحمل تصديق

المؤمن على الحكم بمطابقة الواقع المستلزم لتكذيب القسامة بمعنى المخالفة للواقع مع الحكم

بصدقهم في اعتقادهم لانهم اولى بحسن الظن بهم من المؤمن الواحد فالمراد من تكذيب السمع

والبصر تكذيبهما فيما يفهمان من ظواهر بعض الافعال من القبح كما اذا ترى شخصا ظاهر الصحة

يشرب الخمر في مجلس يظن انه مجلس الشرب وكيف كان فعدم وفاء الاخبار بما نحن بصدده اوضح

من ان يحتاج الى البيان حتى المرسل الاول بقرينة ذكر الاخ وقوله ولا تظنن الخ ومما يؤيد ما ذكرنا

ايضا ما ورد في غير واحد من الروايات من عدم جواز الوثوق بالمؤمن كل الوثوق مثل رواية

عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا تثقن باخيك كل الثقة فان صرعة الاسترسال لا تستقال

وما في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه

خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر وفي معناه

قول ابي الحسن ع في رواية محمد بن هرون الجلاب اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد

خيرا حتى يعرف ذلك منه الى غير ذلك مما يجده المتتبع فان الجمع بينها وبين الاخبار المتقدمة

يحصل بان يراد من الاخبار ترك ترتيب آثار التهمة والحمل على الوجه الحسن من حيث مجرد الحسن

والتوقف فيه من حيث ترتيب سائر الآثار ويشهد له ما ورد من ان المؤمن لا يخلو عن ثلثة الظن

والحسد والطيرة فاذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق واذا تطيرت فامض **الثالث**

الاجماع القولي والعملي اما القولي فهو مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة فانهم لا

يختلفون في ان قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للاصل وان اختلفوا في ترجيحه على سائر

الاصول كما ستعرفه واما العملي فلا يخفى على احد ان سيرة المسلمين في جميع الاعصار على حمل الاعمال

على الصحيح وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم ولا اظن احدا ينكر ذلك الا

مكابرة **الرابع** العقل المستقل الحاكم بانه لو لم يبن على هذا الاصل لزم اختلال نظام

المعاد والمعاش بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الاصل ازيد من الاختلال الحاصل

من ترك العمل بيد المسلمين مع ان الامام ع قال لحفص بن غياث بعد الحكم بان اليد دليل الملك

ويجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد انه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فيدل بفحواه على اعتبار

اصالة الصحة في اعمال المسلمين مضافا الى دلالته بظاهر اللفظ حيث ان الظاهر ان كل ما لولاه

وما يتعلق به

لزم الاختلال الخفى وحق لان الاختلال باطل والمستلزم للباطل باطل فيتضح حق بمعونة

ويشير اليه ايضاً ما ورد من نفى الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على انفسهم بجهالتهم

وينبغي التنبيه على امور **الاول** ان المحمول عليه فعل المسلم هل الصحيح باعتقاد

الفاعل او الصحة الواقعية فلو علم ان معتقد الفاعل اعتقاداً بعقد فيه صحة البيع او النكاح

بالفارسي فى العقد فشك فيما اصدره مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية فهل يحمل

على كونه واقعاً بالعربي حتى اذا ادعى عليه انه اوقعه بالفارسي وادعى هو انه اوقعه بالعربي

فهل يحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسي بوقوعه بالعربي ام لا وجهان بل قولان ظاهر المشهور

الحمل على الصحة الواقعية فاذا شك الماموم فى ان الامام المعتقد بعدم وجوب السورة قرأها

ام لا جاز له الايتمام به وان لم يكن له ذلك اذا علم بتركها ويظهر من بعض المتأخرين خلافه فقد قال

المدارك فى شرح قول المحقق ولو اختلف الزوجان فادعى احدهما وقوع العقد فى حال

الاحرام وانكر الاخر لقول قول من يدعى الاحلال ترجيحاً لجانب الصحة قال ان الحمل

على الصحة انما يتم اذا كان المدعى لوقوع الفعل فى حال الاحرام عالماً بفساد ذلك اما

مع اعترافه بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة انتهى ويظهر ذلك من بعض من عاصرناه فى

اصوله وفروعه حيث تمسك فى هذا الاصل بالغلبة بل ويمكن اسناد هذا القول الى

كل من استند فى هذا الاصل الى ظاهر حال المسلم كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه فانه لا

يتم صورة اعتقاد الصحة خصوصاً اذا كان قد امضاه الشارع لاجتهاد او تقليد

او قيام بينة او غير ذلك والمسئلة محل اشكال من اطلاق الاصحاب ومن عدم مساعدة

ادلتهم فان العمدة الاجماع ولزوم الاختلال والاجماع القولى مع ما عرفت مشكل و

العملي فى مورد العلم باعتقاد الفاعل للصحة ايضاً مشكل والاختلال يندفع بالحمل

على الصحة فى غير المورد المذكور وتفصيل المسئلة ان الشاك فى الفعل الصادر من غيره اما

ان يكون عالماً بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده واما ان يكون عالماً بجهله واما ان لا يكون

عالماً بحاله فان علم بعلمه بالصحيح والفاسد فاما ان يعلم مطابقة اعتقاده لاعتقاد الشاك

او يعلم مخالفته او يجهل الحال لا اشكال فى الحمل فى الصورة الاولى واما الثانية فان لم

يتصادق اعتقادهما بالصحة فى فعل كان اعتقد احدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة

والاخر وجوب الاخفات فلا اشكال فى وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل وان

كما في العقد بالعربي والفارسي فان قلنا ان العقد بالفارسي منه سبب لترتب الآثار عليه من كل احد حتى المعتقد بفساده فلا اشكال في الحمل على معتقد الحامل والفاعل وان قلنا بالعدم كما هو الاقوى ففيه الاشكال المتقدم من تعميم الاصحاب في فتاويهم وفي بعض معاقد اجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة ومن اختصاص الادلة بغير هذه الصورة وان جهل الحال فالظاهر الحمل لجريان الادلة بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده فيحمل على كونه مطابقا لاعتقاد الحامل لانه الصحيح وسيجيء الكلام فيه وان كان عالما بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح والفاسد ففيه ايضا الاشكال المتقدم خصوصا اذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب كما اذا علمنا انه اقدم على بيع احد المشتبهين بالنجس لانه يحتمل ان يكون قد اتفق المبيع غير نجس وكذا ان كان جاهلا بجهالة الا ان الاشكال في بعض هذه الصور اهون منه في بعض فلا بد من التتبع والتأمل

الأمر الثاني

ان الظاهر من المحقق الثاني ان اصالة الصحة انما تجري في العقود بعد استكمال العقد للاركان قال في جامع المقاصد فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن ضمنت وانا صبي بعد قدح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه فان قلت للمضمون له اصالة الصحة في العقود وظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا قلنا ان الاصل في العقود الصحة بعد استكمال اركانها ليتحقق وجود العقد اما قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر او العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد وكذا الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا انتهى وقال في باب الاجارة ما هذا لفظه لا شك في انه اذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانهما على العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة بيمينه لانه الموافق للاصل لان الاصل عدم ذلك المفسد والاصل في فعل المسلم الصحة اما اذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الامور المعتبرة وعدمه فان الاصل لا يثمر هنا فان الاصل عدم السبب الناقل ومن ذلك ما لو ادعى انى اشتريت العبد فقال بعتك الحر انتهى وتظهر هذا من بعض كلمات العلامة قال في القواعد لا يصح ضمان الصبي ولو اذن له الولي فان اختلفا قدم قول الضامن لاصالة براءة الذمة وعدم البلوغ وليس لمدعي الصحة اصل يستند اليه ولا ظاهر يرجع اليه بخلاف ما لو ادعى شرطا فاسدا لان الظاهر انهما لا يتصرفان باطلا وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون انتهى وقال في التذكرة

لو ادعى المضمون له ان الضامن ضمن بعد البلوغ وقال الضامن بل ضمنت لك قبله فان عينا لوقتا لا يحتمل بلوغه فيه فلا تعم قول الصبي الى ان قال وان لم يعينا له وقتا فالقول قول الضامن بيمينه وبه قال الشافعي لاصالة عدم البلوغ وقال احمد القول قول المضمون له لان الاصل صحة الفعل وسلامته كما لو اختلفا في شرط مفسد والفرق ان المختلفين في الشرط المفسد يتفقان فيه قول مدعي الصحة لاتفاقهما على اهلية التصرف اذ من له اهلية التصرف لا يتصرف الا تصرفا صحيحا فكان القول قول مدعي الصحة لانه مدع للظاهر وهنا اختلفا في اهلية التصرف فليس مع من يدعي الاهلية ظاهر يستند اليه ولا اصل يرجع اليه وكذا لو ادعى انه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد انتهى موضع الحاجة ولكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع اياه حيث صرح المحقق الثاني والعلامة بجريان اصالة الصحة وان اختلفا بين من عارضها باصالة عدم البلوغ وبين من ضعف هذه المعارضة وقد حكي عن قطب الدين انه اعترض على شيخه العلامة في مسئلة الضمان باصالة الصحة فعارضها باصالة عدم البلوغ وابقى على البراءة سليمة عن المعارض والاقوى بالنظر الى الادلة السابقة من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم ولذا لو شك المكلف ان هذا الذي اشتراه هل اشتراه في حال صغره بنى على الصحة ولو قيل ان ذلك من حيث الشك في تمليك البائع البالغ وانه كان في محله ام كان فاسدا جرى مثل ذلك في مسئلة التداعي ايضا مع ان ما ذكره جامع المقاصد من انه لا وجود للعقد قبل استكمال اركانه ان اراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة وان اراد الوجود العرفي فهو متحقق مع الشك بل مع القطع بالعدم واما ما ذكره من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر او العبد فهو داخل في المسئلة المعنونة في كلام القدماء والمتاخرين وهي ما لو قال بعتك بعبد فقال بل بحر فراجع كتب الفاضلين والشهيدين واما ما ذكره من ان الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا فهو انما يتم اذا كان الشك من جهة بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف اخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل كما لو شك في ان الابراء او الوصية هل صدر منه حال البلوغ ام قبله اما اذا كان الشك في ركن اخر من العقد كاحد العوضين او في اهلية احد طرفي العقد فيمكن ان يقال ان الظاهر من الفاعل في الاول ومن الطرف الاخر في الثاني انه لا يتصرف فاسدا نعم مسئلة الضمان يمكن ان يكون من الاول اذا فرض وقوعه بغير اذن من المديون ولا قبول من الغريم فان

فوله والاقوى بالنظر الى الادلة السابقة من السيرة الخ
اقول
لا يخفى عليك ان ما
اختاره دام ظله من التعميم متانة
وبيان استقامته ووضوح لسبيله لان
جريان السيرة على التعميم ولزوم الاختلال على تقدير التخصيص
مما لا ينبغي ان يكون محلا لما يعارضه قول بانه يمكن دعوى
الاجماع المحقق قولا على بطلان التخصيص

الضمان ح بفعل واحد وشك في صدوره من بالغ او غيره وليس له طرف آخر فالظهور في عدم كون تصرفه فاسدا لكن الظاهر ان المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل بل يشمل كلا الصورتين الاخيرتين فراجع نعم يحتمل ذلك في عبارة كره ثم ان تقديم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقديم قول مدعي الصحة بل لان القول قول منكر الشرط صحيحا او كان فاسدا لاصالة عدم الاشتراط ولا دخل لهذا بحديث اصالة الصحة وان كان مؤداه صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسدا هذا ولا بد من التامل والتتبع **الثالث** ان هذا الاصل انما يثبت صحة الفعل اذا وقع الشك في بعض الامور المعتبرة شرعا في صحته بمعنى ترتب الاثر المقصود منه عليه فصحة كل شيء بحسبه مثلا صحة الايجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل اثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك كالايجاب بالفارسي بناء على القول باعتبار العربية فلو تجرد الايجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الايجاب فاذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الايجاب من البائع فلا يقضي اصالة الصحة في الايجاب بوجود القبول لان القبول معتبر في العقد لا في الايجاب وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة او في الصرف او السلم بعد العلم بتحقق الايجاب والقبول لم يحكم بتحققه من حيث اصالة صحة العقد وكذا لو شك في اجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح احرازها باصالة الصحة واولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلي وطبعه مبنيا على الفساد بحيث يكون المصحح طاريا عليه كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له وكذا الراهن او المشتري من الفضولي اجازة المرتهن والمالك ومما يتفرع على ذلك ايضا انه لو اختلف المرتهن الآذن في بيع الرهن والراهن البائع له بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن اذنه في تقديم الرجوع على البيع فيفسد او تأخره فيصح فلا يمكن ان يقال كما قيل من ان اصالة صحة الاذن يقضي بوقوع البيع صحيحا ولا ان اصالة صحة الرجوع يقضي بكون البيع فاسدا لان الاذن والرجوع كليهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح وهو صدوره عمن له اهلية ذلك والتسلط عليه فمعنى ترتب الاثر عليهما انه لو وقع فعل المأذون عقيب الاذن ترتب عليه الاثر ولو وقع فعل بعد الرجوع كان فاسدا اما لو لم يقع عقيب الاول فعل بل وقع في زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الاذن وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحا فليس هذا من جهة فساد الرجوع كما لا يخفى نعم بقاء الاذن الى ان يقع البيع قد يقتضي بصحته وكذا اصالة عدم البيع

قبل الرجوع ربما يقال انها تقتضي بفساده لكنها لم تكونا موابسا ان صحة الاذن بناء على ان
عدم وقوع البيع بعده يوجب لغويته ولا منافاة بين صحة الرجوع التي تمسك بها بعض الفقهاء
تبعا للبعض والحق في المسئلة ما هو المشهور من الحكم بفساد البيع وعدم جريان ما افاده المحقق
في المقام لا في البيع كما استظهره الكركي ولا في الاذن ولا في الرجوع اما في البيع فلان الشك
انما وقع في رضاء من له الحق وهو المرتهن وقد تسالم ان صحة الايجاب قبل القبول لا ينبغي تحقق
الرضا ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكا كما في بيع الفضولي ام كان ذا حق في المبيع كالمرتهن
واما في الاذن فلما عرفت من ان صحته يقتضيه بصحة المبيع اذا فرض وقوعه عقيبه لا بوقوعه
عقيبه كما ان صحة الرجوع يقتضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده لا ان البيع وقع بعده والمسئلة
بعد محتاجة الى التامل بعد التتبع في كلمات الاصحاب **الرابع** ان مقتضى الاصل
ترتيب الشاك جميع ما هو من آثار الفعل الصحيح عنده فلو صلى شخص على ميت سقط عنه
ولو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته وان شك في شروط الغسل من اطلاق الماء
وورود على النجاسة لا ان علم بمجرد غسله فان الغسل من حيث هو ليس فيه صحيح وفاسد
ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلوة او طهارة او نسك حج ولم يعلم قصده تحقق
هذه العبادات لم يحمل على ذلك نعم لو اخبر بانه كان بعنوان تحققها امكن قبول قوله من حيث انه
مخبر عادل او من حيث اخرى وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلوة الغير على
الميت بحمله على الصحيح وبين الصلوة عن الميت تبرعا او بالاجارة فان المشهور عدم الاكتفاء
بها الا ان يكون عادلا ولو فرق بينهما بان الاول فيه صلوة من الشك في مقام ابراء الذمة
واتيان الصلوة على انها صلوة لاحتمال تركها رأسا او اتيانها بمجرد الصورة لا بعنوان انها
صلوة حسنا اختص الاشكال بما اذا علم منها كونه في مقام الصلوة وابراء ذمة الميت لان الشك
يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلوة كما يحتمل ذلك في الصلوة على الميت لا ان يلتزم بالحمل
على الصحيح في هذه الصورة ولهذا يجب عليه مراعاة الاجزاء والشروط المعتبرة في المباشر
ولهذا الاعتبار قد حكم بعضهم باشتراط العدالة في من يوضئ العاجز عن الوضوء اذا لم يعلم
العاجز بصدور الفعل عن المتوضي صحيحا ولعل العدالة اخذت لكونه في مقام ابراء ذمة العاجز
لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الاجزاء والشروط كما قد لا يبالي في وضوء نفسه ويمكن ان يقال
فيما اذا كان الفعل الصادر عن المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل اولا وبالذات

كالعاجز عن الحج ان لفعل النائب عنوانين احدهما من حيث انه فعل من افعال النائب ولذا يجب عليه مراعاة الاجزاء والشروط المعتبرة للمباشر وبهذا الاعتبار لا يترتب عليه آثار صدور الفعل الصحيح منه مثل استحقاق الاجرة وجواز استيجاره ثانيا بناء على اشتراط فراغ ذمة الاجير في صحة استيجاره ثانيا والثاني من حيث انه فعل للمنوب عنه من حيث انه بمنزلة الفاعل بالتسبيب او الآلة وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائما بالمنوب عنه وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والاتمام في الصلوة والتمتع والقران في الحج والترتيب في الفوائت والصحة من الحيثية الاولى لا يثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية بل لا بد من احراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب وبعبارة اخرى ان كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث انه فعل الغير كفت اصالة الصحة في السقوط كما في الصلوة على الميت وان كان انما يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلا له ولو على وجه التسبيب كما اذا كلف بتحصيل فعل بنفسه او ببدنه كما في استنابة العاجز للحج لم ينفع اصالة الصحة في سقوطه بل يجب التفكيك بين اثري الفعل من الحيثيتين فيحكم باستحقاق النائب الفاعل الاجرة وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل وكما في استيجار الولي للعمل عن الميت ولا بد من التأمل في هذا المقام ايضا بعد التتبع التام في كلمات الاعلام

الخامس ان الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على الفعل الصحيح اما ما يلازم الصحة من الامور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه فلو شك في ان الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير او بعين من اعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته الى البايع لاصالة عدمه وهذا نظير ما ذكرنا سابقا من ان نوشك في صلوة العصر انه صلى الظهر ام لا انه يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطا لصلوة العصر لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب اتيانه ثانيا الا ان يجري قاعدة الشك في الشيء بعد التجاوز عنه قال العلامة في القواعد في آخر كتاب الاجارة لو قال آجرتك كل شهر بدرهم فقال بل سنة بدينار ففي تقديم قول المستأجر فان قدمنا قول المالك فالاقوى صحة العقد في الشهر الاول وكذا الاشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى اجرة مدة معلومة او عوضا معينا وانكر المالك التعيين فيهما والاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى انتهى

المقام الثالث في بيان ورود هذا الاصل على الاستصحاب فنقول اما تقديمه على استصحاب الفساد ونحوه فواضح

متن ما شبهه قيد على الميت ونحوها اذا احتمل اخلال المصلي ببعض الشروط والاجزاء اذا احتمل ترك الفاسد لبعض الفوات او ذكر اذا احتمل ترك المصلي ما يعتبر فيها عن تقصير او قصور من اجتهاد او تقليد او غيرها الا ان ما يصدر من الغسل او اللفظ لا يحتمل فيه ... وان الشك في حصول الزائد عليه من مقدار الغسل او اللفظ ... النظر الى حصول الغسل ... ما يعتبر فيه ... النظر الشك في اطلاق ... وان كان الجزم بالفرق المذكور وان ...

الاحتياط في غاية الاشكال والله العالم بحقيقة الحال ...

بعد عدم وضوح حال الصغريات كما هو ظاهر قال ان هنا امورا ينبغي التنبيه عليها الاستاذ العلامة ...

[illegible]

ينبني فيها على وقوعها على نحو ما وظفت له وعلى وفق الطبيعة التي انخدعت لها من كلم
متوهم او من لف او كافر كتابي او غير كتابي فيبني اخباره وعاداته على الصدق و
وافعاله وعقوده وايقاعاته على الصحة حتى يلزم بناءه على الخلاف الا ان يكون
في مقابله خصم وساق الكلام الى ان قال وتفصيله ان الاصل في جميع انحاء
الكلمات من عبادات او بيانات او ميراث او عبادات او عقود او
ايقاعات او غيرها من ذلك آت او اخبارات ان يكون على نحو ما خلقت عليه
حقيقتها من التمام في الدلالة وعدم النقص في الصفات وعلى طريق ما
لبارئها على وجه ترتب الآثار فيها على معاملة من صدرت الا ذاك وترتب الآثار
على الافعال انتهى كلامه رفع مقامه ثم ذكر ... افتراق المسلم عن الكافر بوجوه
يرجع حاصلها الى انه لا دليل على ... عن الكافر كالمسلم ...
بالقبال الاصل المذكور انما هو ... المسلمة الحاملة لا مطلقا حتى فيما ...
عدم صحة فعله وترتب الاثر عليه ... لكونه صحيحا في مذهبنا ...
ما ذكره قدس سره ان الاصل في جميع الموجودات الصحة مستندا الى ما يرجع الى ...

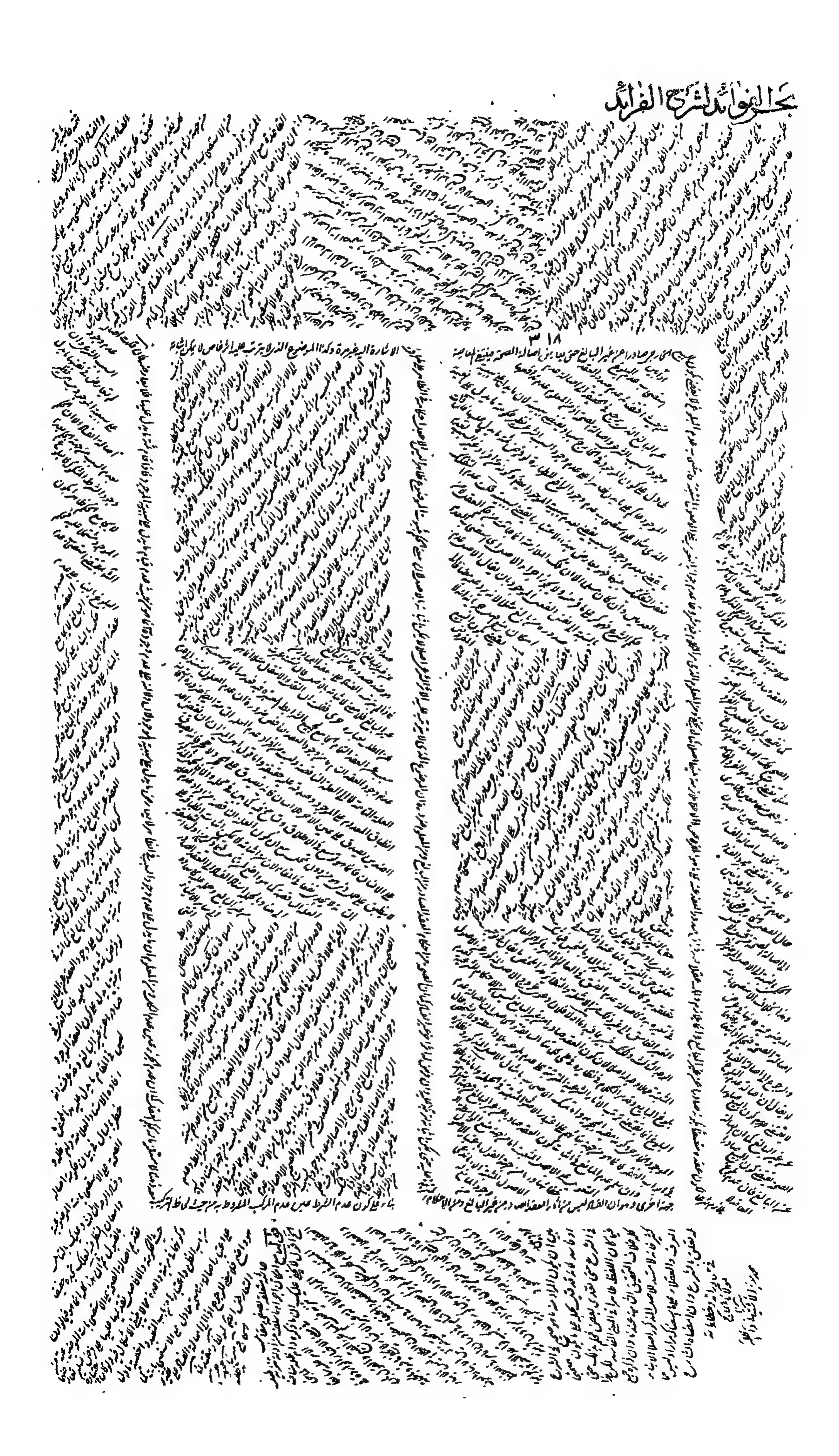
[illegible]

الغير المترتب عليها الاثر فيحمل على انه الفعل او لا وجهان اوجههما عند الاستاذ العلامة ...

[illegible]

سيحة بترك الواجب او فعل الحرام لان وجوب التوبة عند الارشاد ...
على ما حقق في محله فتدبر ولذلك خبرا بان مدار ما بنا في ما اختاره دام ظله سابقا
من انه اذا شك في وجود مركب من جهة الشك في وجود بعض اجزائه او شرائطه
كالغسل اذا شك في حصوله مرة او مرتين او مع العصر او بدونه لا يحكم بوجود
تمام ما يعتبر فيه ولا ترتب الاثر المقصود منه عليه والمستند في ... اشكال العدم
تعرض الاصحاب لها وعدم عنوانها في كتبهم ودعوى جريان السيرة على ما
ادعاه الاستاذ العلامة على سبيل القطع والجزم بحيث كانت متطبقة تعليقة في
غاية الاشكال والله العالم بحقيقة الحال الرابع ان الاصحاب التي لا
يعتبر بها ... اختصاص القاعدة ... في صحة عمل المسلم ولما
من حيث الشبهة الموضوعية وعدم جريانها فيما لو شك ... الشبهة الحكمية
الا ... في كلمات بعضهم ... الشهيد ... مر تقدم عليه في ...
خلاف ما ذكرنا ... قاعدة الصحة المستفادة من
العمومات الاجتهادية ...

[illegible]



لان الشك في بقاء الحالة السابقة على الفعل المشكوك وارتفاعها ناش عن الشك في سببية هذا الفعل وتاثيره فاذا حكم بتاثيره فلا حكم لذلك الشك خصوصا اذا جعلنا هذا الاصل من الظواهر المعتبرة فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بولا الحاكم على اصالة بقاء الطهارة

اما الكلام في اصالة الصحة في الاقوال والاعتقادات

اما الاقوال فالصحة فيها يكون من وجوه الاول من حيث كونه حركة من حركات المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحا او محرما ولا اشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية الثاني من حيث كونه كاشفا عن مقصود المتكلم والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه احدها من جهة ان المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى ام لم يقصد بل تكلم به من غير قصد لمعنى ولا اشكال في اصالة الصحة من هذه الحيثية بحيث لو ادعى كون التكلم لغوا او غلطا لم يسمع منه الثاني من جهة ان المتكلم صادق في اعتقاده ومعتقده لمؤدى ما يقوله ام هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده ولا اشكال في اصالة الصحة هنا ايضا فاذا اخبر بشي جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر اليه ولا يسمع دعوى انه غير معتقد لما يقوله وكذا اذا قال افعل كذا جاز ان ينسب اليه انه طالب له في الواقع لا انه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالتوطين او لمفسدة وهذان الاصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية مع امكان اجراء ما سلف من ادلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام لكن المستند فيه ليس تلك الادلة الثالث من جهة كونه صادقا في الواقع او كاذبا وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره فمعنى حجية خبره صدقه والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى والظاهر عدم الخلاف في ذلك اذ لم يقل احد بحجية كل خبر صدر من مسلم ولا دليل يفي بعمومه عليه حتى نرتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل وقد يتوهم وجود الدليل العام من مثل الاخبار المتقدمة الامرة بوضع امر المسلم على احسنه وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموما وخصوص قوله اذا شهد عندك المسلمون فصدقهم وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد وذكرنا عدم دلالتها مع انه لو فرض دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه اكثر من الداخل لقيام الاجماع على عدم اعتباره في الشهادات ولا في الروايات الا مع شروط خاصة ولا في الحدسيات والنظريات الا في موارد خاصة مثل الفتوى وشبهها نعم يمكن ان يدعى في خبر العدل الحجية لما ذكرناه في اخبار الآحاد وذكرنا ما يوجب تضعيف ذلك فراجع واما

في اصالة الصحة في الاعتقادات

اما الاعتقادات فنقول اذا كان الشك في ان اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته او من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل امور المسلمين على الحسن دون القبيح واما اذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على ذلك ولو ثبت ذلك اوجب حجية كل خبر اخبر به لما عرفت من ان الاصل في الخبر كونه كاشفا عن اعتقاد المخبر ولو ثبت حجية خبره علم ان العبرة باعتقاده بالمخبر به كما في المفتي وغيره ممن يعتبر نظره في المطلب فيكون خبره كاشفا عن الحجة لا نفسها وقد يعلم من الدليل حجية خصوص اخباره بالواقع حتى لا يقبل منه قوله اعتقد بكذا وقد يدل الدليل على حجية خصوص شهادته المتحققة تارة بالاخبار عن الواقع واخرى بالاخبار بعلمه به والمتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل ويترتب على ما ذكرنا قبول تعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين

المقام الثاني

في بيان تعارض الاستصحاب مع القرعة وتفصيل القول فيها يحتاج الى بسط لا يسعه الوقت ومجمل القول فيها ان ظاهر اخبارها اعم من جميع ادلة الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب المتاخر نعم القرعة واردة على اصالة التخيير واصالتي الاحتياط والاباحة اذا كان مدركهما العقل وان كان مدركهما تعبد الشارع بهما في موارد هما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفى لكن ذكر في محله ان ادلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الاصحاب او جماعة منهم والله العالم

المقام الثالث

في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الاصول العملية اعني البراءة والاشتغال والتخيير اما اصالة البراءة فلا يعارض الاستصحاب ولا غيره من الاصول والادلة سواء كان مدركها العقل او النقل اما العقل فواضح لان العقل لا يحكم بقبح العقاب الا مع عدم الدليل على التكليف واقعا او ظاهرا واما النقل فما كان منه مساقه حكم العقل فقد اتضح امره واما الاستصحاب فاورد عليه واما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فقد يقال ان مورد الاستصحاب خارج عنه لورود النهي في المستصحب ولو بالنسبة الى الزمان السابق وفيه ان الشيء المشكوك في بقاء حرمته لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان فلا بد من ان يكون مرخصا فيه فعصير العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين لا يوجب المنع عنه بعده كما ان وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في

بعض افراده لو كفى في الاستدلال فيما بعد الغاية لدلّ على المنع عن كلّ كلّي ورد المنع عن بعض افراده والفرق في الافراد بين ما كان تغيّرها بتبدّل الاحوال والزمان دون غيرها شطط من الكلام ولهذا لا اشكال في الرجوع الى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب بناؤه في الضعف ما يتوهّم من انّ النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهي وارد فيرفع الرخصة ووجه الضعف انّ الظاهر من الروايات بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من حيث عنوانه الخاصّ لا من حيث انّه مشكوك الحكم والا فيمكن العكس بان يقال انّ النهي عن النقض في مورد عدم ثبوت الرخصة ولو باصالة الاباحة فيختصّ الاستصحاب بما لا يجري فيه اصالة البراءة فتم فالاولى في الجواب ان يقال انّ دليل الاستصحاب بمنزلة معمّم للنهي السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق فقوله لا تنقض اليقين بالشكّ يدلّ على انّ النهي الوارد لا بدّ من ابقائه وفرض عمومه للزمان اللاحق فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي وكلّ نهي ورد في شيء فلا بدّ من تعميمه لجميع ازمنة احتماله فيكون الرخصة في الشيء واطلاقه مغيّى بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الاصل الآخر في مورد الشكّ لولا النهي وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعارض ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة بل الامر في الشبهة الموضوعيّة اوضح لانّ الاستصحاب الجاري فيها جار في موضوع فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة مثلا استصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشكّ في بقاء حرمته لاجل الشكّ في الذهاب يدخله في العصير قبل ذهاب ثلثيه المعلوم حرمته بالادلّة فيخرج عن قوله كلّ شيء حلال حتّى تعلم انّه حرام **ثمّ** انّ هنا اشكالا في بعض اخبار اصالة البراءة الموضوعيّة وهو قوله في الموثّقة كلّ شيء حلال حتّى تعلم انّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك ولعلّه سرقة والمملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه او قهر فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره او تقوم به البيّنة فانّ ظاهرها جماعة كالعلّامة في كره وغيره على اطلاقها الاباحة مع انّ اصالة الاباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرّف في هذه الاشياء المذكورة في الرواية كاصالة عدم التملّك في الثوب والحرّيّة في المملوك وعدم تأثير العقد في المرأة ولو اريد من الحلّيّة في الرواية ما يترتّب على اصالة الصحّة في شراء الثوب والمملوك واصالة عدم تحقّق النسب والرضاع في المرأة كان

منه ما لعبه قبل ان مجرى الاشتغال عند نا هو ما اذا ثبت التكليف باتيان الحتميمعني تنجز الخطاب بالواقع المجهول ولم يكن ثمة قدر متيقن كما في الاقل والاكثر ومورد البرائة ما لم يكن كذلك واما القول بان مراده دام ظله من عدم التعارض اعم من ان يكون من جهة عدم الاجتماع المورد في قضية الاكتفاء على المتيقن بالقطع ثم ان الكلام في تعارض الاستصحاب قد يقع في تعارضه مع غيره من الاصول العلمية وقد يقع في تعارضه مع نفسه بمعنى تعارض فردين منه والمراد بالتعارض اعم من الورود والحكومة ضرورة خروج الورود والحكومة من اقسام التعارض كما هو واضح ... الا ما ستقف على تفصيل القول فيه

خروجاً عن الاباحة الثابتة باصالة الاباحة كما هو ظاهر الرواية وقد ذكرنا في مسئلة اصالة البرائة بعض الكلام في هذه الرواية فراجع والله الهادي هذا كله حال قاعدة البرائة واما استصحابها فهو لا يجامع استصحاب التكليف لان الحالة السابقة اما وجود التكليف او عدمه الا على ما عرفت سابقاً من ذهاب بعض المعاصرين الى امكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد وتمثيله لذلك بمثل صم يوم الخميس **الثاني** تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب ولا اشكال بعد التامل في ورود الاستصحاب عليها لان المأخوذ في مورد ها بحكم العقل الشك في برائة الذمة بدون الاحتياط فاذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة كما اذا جرينا استصحاب وجوب التمام او القصر في بعض المواضع التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر والتمام فان استصحاب وجوب احدهما وعدم وجوب الاخر مبرء قطعي لذمة المكلف عند الاقتصار على مستصحب الوجوب هذا حال القاعدة واما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة على تقدير الاغماض عما ذكرنا سابقاً من انه غير مجد في مورد القاعدة الا بناء على حجية الاصل المثبت فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحاب **الثالث** وحاصله ان الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحاب التخيير ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه اذ لا يبقى معه التحير الموجب للتخيير فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والافطار في يوم الحمل كونه من شوال مع استصحاب عدم الهلال ولذا فرع الامام عليه السلام قوله صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله اليقين لا يدخله الشك

واما الكلام في تعارض الاستصحابين

وهي المسئلة المهمة في باب تعارض الاصول التي اختلف فيها كلمات العلماء في الاصول والفروع كما يظهر بالتتبع فاعلم ان الاستصحابين المتعارضين ينقسمان الى اقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين او حكميين او مختلفين وجوديين او عدميين او مختلفين وكون تعارضهما بانفسهما او بواسطة امر خارج الى غير ذلك الا ان الظاهر ان اختلاف هذه الاقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين الا من جهة واحدة وهي ان الشك في احد الاستصحابين اما ان يكون مسبباً عن الشك في الآخر من غير عكس واما ان يكون الشك فيهما مسبباً عن ثالث واما كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر فغير معقول وما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه ان الشك في اصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في اصالة العموم في الآخر مندفع بان الشك في الاصلين مسبب عن تسبب العلم الاجمالي بتخصيص احدهما وكيف

بين موارد الاصول المرجعية والامارات الشرعية القائمة

... فتأمل

انه لا اشكال في وروده عليها

الظاهر اذا كان مدركها النقل وستستند

فيها الى ما يكون سابقاً في حكم العقل بها

من حيث ورد لبيان تأكيد حكم العقل ان التكليف

على ما كان مجهولا بعنوان مطلق كحديث الرفع ونحوه من اخبار

البرائة واما اذا استند فيها الى ما يعيد بظاهره انشاء الحكم الظاهري ...

على هذا التقدير ايضاً انما يتوهم كون المراد من ورود النهي والعلم بالحرمة ونحوهما من الغايات هو الوجود والتحقق في الجملة ولو بالنسبة الى الزمان السابق او يتوهم كون الاستصحاب كاشفاً عن ارادة البقاء والدوام من دليل المستصحب بالنسبة الى الزمان اللاحق او يتوهم كون النهي المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك من افراد الغاية ولو لم يكن ناظراً الى بيان المراد من دليل المستصحب لكنك خبير ببطلان التوهم المذكور استناداً الى احد الوجوه المذكورة اما الوجه الاول فللقطع بعدم ارادة هذا المعنى من اخبار البرائة كيف ولازمها عدم جريان البرائة على تقدير عدم جريان الاستصحاب او عدم اعتباره

الكلام في تعارض الاستصحابين

... الذي ... دليل الاستصحاب واما الوجه الثالث فهو ايضاً ... واضح الفساد ضرورة عدم كون النهي المستفاد من اخبار الاستصحاب نهياً عن الشيء بعنوانه الاولي ... خرج عنه موضوعه حكماً ظاهراً كما هو ظاهر ... يتوهم الوجه الثالث في نظر الى اتحاد ... الحكمين المتنافيين في الموضوع الواحد

ومدا معنى التعارض كما هو ظاهر على ما ستقف عليه ايضاً حيث ان قوله كل شيء مطلق مثلا من حيث عدم ورود النهي في العصير بعد ذهاب ثلثيه بغير النار مثلا يقتضي حليته وقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله من حيث عدم اليقين بصيرورة العصير في الفرض حلالا يقتضي حرمته فلا محالة يقع التعارض بينهما لكنه ضعيف ايضاً وان لم يكن في الضعف كالوجه الاول فان الاستصحاب وان لم يكن رافعاً لموضوع البرائة في الحقيقة حتى يكون وارداً عليها الا انه بمنزلة العلم بالنهي الاولي فيكون حاكماً على قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فان لسان الاستصحاب ... بقاء النهي المتعلق بالعصير بعد الغليان من حيث هو ... فلم يشك

كان فى الاستصحاب ان المتعارضين على قسمين القسم الاول ما اذا كان الشك فى مستصحب احدهما مسببا عن الشك فى الآخر فاللازم تقديم الشك السببى واجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر مثاله استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس فان الشك فى بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك فى بقاء طهارة الماء وارتفاعها فيستصحب طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب خلافا لبعض ويدل على الحكم المذكور امور احدها الاجماع على ذلك فى موارد لا تحصى فانه لا يحتمل الخلاف فى تقديم الاستصحاب فى الملزومات الشرعية كالطهارة من الحدث والخبث وكرية الماء واطلاقه وحياة المفقود وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج ونحو ذلك على استصحاب عدم لوازمها الشرعية كما لا يخفى على الفطن المتتبع نعم بعض العلماء فى بعض المقامات يعارض احدهما بالآخر كما سيجيء ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب كما هو كذلك فى الاستصحابات العرفية الثانى ان قوله لا تنقض اليقين بالشك باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب فى الشك السببى مانع للعام عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب فى الشك المسببى يعنى ان نقض اليقين له يصير نقضا بالدليل لا بالشك فلا يشمله النهى فى لا تنقض واللازم من شمول لا تنقض للشك المسببى نقض اليقين فى مورد الشك السببى لا لدليل شرعى يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه فيلزم من اهمال الاستصحاب فى الشك السببى طرح عموم لا تنقض من غير مخصص وهو باطل واللازم من اهماله فى الشك المسببى عدم قابلية العموم لشموله المورد وهو غير منكر وبيان ذلك ان مقتضى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار ذلك المتيقن فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له الا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة فى الثوب اذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص اما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة الا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب والحاصل ان مقتضى عموم لا تنقض للشك السببى نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسببى ودعوى ان اليقين بالنجاسة ايضا من افراد العام فلا وجه لطرحه وادخال اليقين بطهارة الماء مدفوعة اولا بان معنى عدم نقض اليقين النجاسة ايضا رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار المستصحب كالطهارة السابقة الحاصلة لملاقيه وغيرها

فيعود المحذور الا ان نلتزم هنا ايضا بقاء طهارة الملاقى وثانيا ان نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على ان كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر وفائدة استصحاب الطهارة اثبات كون الماء طاهرا به بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة بيان ذلك انه لو عملنا باستصحاب النجاسة كنا قد طرحنا اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته لان بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء فانه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي وهو ما دل على ان الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر فطرح اليقين بالنجاسة لقيام الدليل على فقدها وقد يشكل بان اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه وحكم الشارع بعدم النقض نسبته اليهما على حد سواء لان نسبة حكم العام الى افراده على حد سواء فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة اولا حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة لانه مدلوله ومقتضاه والحاصل ان جعل شمول حكم العام لبعض الافراد سببا لخروج بعض الافراد عن الحكم او عن الموضوع كما فيما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم وتدفع بان فردية احد الشيئين اذا توقف على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعدم فرديته ولم يجز رفع اليد عن العموم لان رفع اليد حينئذ يتوقف على شمول العام لذلك الشيء المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم وهو دور محال وان شئت قلت ان حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه فلا يوجد في الخارج الا محكوما والمفروض ان الشك المسببي ايضا من لوازم وجود ذلك الشك فيكون حكم العام وهذا الشك لازمان لملزوم ثالث في مرتبة واحدة فلا يجوز ان يكون احدهما موضوعا للآخر لتقدم الموضوع طبعا

الثالث

انه لو لم يبن على تقديم الاستصحاب في الشك السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جدا لان المقصود من الاستصحاب غالبا ترتيب الآثار الثابتة للمستصحب وتلك الآثار ان كانت موجودة سابقا اغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها فينحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة فاذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما يأتي في الاستصحابين المتعارضين لغى الاستصحاب

سيتوجه عليه ما افاده شيخنا الاستاد العلامة بقوله ودعوى ان اليقين بالنجاسة ايضا من افراد العام فلا وجه لطرحه لا ادراله كما يحتاج في دفعه الى النقض المتوجه عليه بعد وحدة المنظور فيه حيث ان الحكم بشمول ما دل على حصول الطهارة للمغسول بالماء الطاهر ... الشك في الموضوع في مرحلة الظاهر بحيث يستدل عليه مع الشك فيها لا معه وان كان على تقدير تحقق الموضوع في مرحلة الواقع مرادا منه في نفس الامر فائدة استصحاب الموضوع ومرجعه على ما سمعنا مرارا منا ومن شيخنا دام ظله ليس حينئذ استصحاب الموضوع واسراؤه ثم الشك بالدليل المثبت للحكم بل مرجعه الى جعل ما جعل عليه من الاحكام الشرعية في مرحلة الظاهر فكيف يقال ان نقض اليقين بذلك الدليل لا بالشك وان كان ما افاده دام ظله العالي بالنسبة الى اليقين بنجاسة الثوب بقوله بيان ذلك انه لو عمل باستصحاب النجاسة الخ مستقيما ضرورة عدم كون زوال الطهارة عن الماء من الاحكام الشرعية لنجاسة الثوب وان كان بقاؤها في الثوب في مرحلة الواقع كاشفا عن سبق تنجس الماء قبل غسله

في الملزوم وانحصرت الفائدة في استصحاب الاحكام التكليفية التي يراد باستصحابها اعمالها في الزمان اللاحق ويرد عليه مع عدم الحاجة الى الاستصحاب في الآثار الشرعية بناء على ان اجراء الاستصحاب في نفس الآثار موقوف على احراز الموضوع لها وهو مشكوك فيه فلا بد من استصحاب الموضوع اما لترتب تلك الآثار فلا يحتاج الى استصحابها انفسها لتوقفها على ثبات الموضوع يقينا كما حققنا سابقا في مسألة اشتراط بقاء الموضوع واما لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار كما توهمه بعض فيما تقدم سابقا من ان بعضهم تخيل ان موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب والحاصل ان الاستصحاب في الملزومات محتاج اليه على كل تقدير

الرابع ان المستفاد من الاخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشك المسبب بيان ذلك ان الامام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة بمجرد كونه متيقنا سابقا غير متيقن الارتفاع في اللاحق وبعبارة اخرى علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرد الاستصحاب ومن المعلوم ان مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءتها الا بصلاة [illegible] فجعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب لان تعليل تقديم احد الشيئين على الآخر بامر مشترك بينهما قبيح بل اقبح من الترجيح بلا مرجح وبالجملة فاري المسألة غير محتاجة الى اتعاب النظر ولذا لا يتأمل العامي بعد افتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع الحدث والخبث به وترتيب الآثار المسبوقة بالعدم عليه هذا كله اذا اعملنا الاستصحاب من باب الاخبار اما لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي الارتياب فيما ذكرنا لان الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا فاذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزمه عقلا الظن بزوال النجاسة عن الثوب والشك في طهارة الماء ونجاسة الثوب وان كانا في زمان واحد الا ان الاول لما كان سببا للشك الثاني كان حال الذهن في الثاني تابعا لحاله بالنسبة الى الاول فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسة في المثال فاختص الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن فافهم فانه لا يخلو عن دقة ويشهد لما ذكرنا ان العقلاء البانين على الاستصحاب في امور معاشهم بل معادهم لا يلتفت

في ثالث المقامات انّ هذا الاستصحاب بدا ولو بهم احد لم يعنونوا معزلون حصة الغائب من
الميراث ويصححون معاملته وكالته ويؤدون عنه فطرته اذا كان عيالا له الى غير ذلك من موارد
ترتيب الآثار الحادثة على المستصحب ثم انه قد يظهر الخلاف في المسئلة من جماعة منهم الشيخ والمحقق والعلامة
في بعض فوائده وجماعة من متاخري المتاخرين فقد ذهب الشيخ في ط الى عدم وجوب
فطرة العبد اذا لم يعلم خبره واستحسنه المحقق في المعتبر محتجا عن الاستدلال للوجوب
باصالة البقاء بانها معارضة باصالة عدم الوجوب فتبين حق يتنظر وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه
في الكفارة بالمنع عن الاصل تارة والفرق بينهما اخرى وقد صرح في اصول المعتبر بان استصحاب
الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلوة بالطهارة
المستصحبة وقد عرفت ان المنصوص في صحيحة زرارة العمل باستصحاب الطهارة على وجه
يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال وحكي عن العلامة في بعض
كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته الى الرمي لكنه
اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء وتبعه عليه الشهيد وغيره وهو المختار بناء
على ما عرفت تحقيقه وانه اذا ثبت بالاصل عدم التذكية ثبت موت الصيد جرى عليه جميع احكام
الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له نعم ربما قيل ان تحريم الصيد ان كان لعدم العلم بالتذكية
فلا يوجب تنجيس الملاقي وان كان لكون الحكم عليه شرعا بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس ويرجع
الاول الى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد من جهة الاخبار المعللة لحرمة
اكل الميتة بعدم العلم بتذكيته وهو حسن لو لم يترتب عليه من احكام الميتة الا حرمة الاكل لكن
ولا اظن احدا يلتزمه مع ان المستفاد من حرمة الاكل كونها ميتة لا التحريم تعبدا ولذا استفيد
بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الاكل بدونه ثم ان بعض من تمسك بالتعارض في الاستصحابين
في المقام صرح بالجمع بينهما فحكم في مسئلة الصيد بكونه ميتة والماء طاهرا ويرد عليه
انه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين فان الحكم بطهارة الماء ان كان بمعنى ترتيب
آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به فلا ريب ان نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث
الى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء الى استصحاب عدم التذكية
وكذا الحكم بموت الصيد فتمران كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه
في الصلوة فلا ريب ان استصحاب طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلوة معه قبل زهاق

وما يتعلق به

ويحتمل تسببهما للشك في استصحاب طهارة الماء البتة ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الايضاح تقريبا للجمع بين الاصلين في الصيد الواقع من ان لاصالة الطهارة حكمين طهارة الماء وحل الصيد ولاصالة الموت حكمين تحريم الصيد ونجاسة الماء فيعمل بكل من الاصلين في نفسه لاصالته دون الاخر لفرعيته فيه انتهى وليت شعري هل نجاسة الماء الا من احكام الميتة فاين الاصالة والفرعية وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه فحكم في الجلد المطروح باصالة الطهارة وحرمة الصلوة فيه وتظهر ضعفه مما تقدم واضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب النجاسة المنشور على الارض بطهارة الارض اذ لا دليل على ان المتنجس بالاستصحاب منجس وليت شعري اذا لم يكن المتنجس بالاستصحاب منجسا ولا الطاهر به مطهرا فكان كلما يثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه لان الاصل عدم تلك الاثار فاي فائدة في الاستصحاب قال في الوافية في شرائط الاستصحاب الخامس ان لا يكون هناك استصحاب في امر ملزوم لخلاف ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الشيء ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة الماء القليل ولا بطهارة الحيوان في مسئلة الصيد المرمي الواقع فيه وانكر بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء انتهى ثم اعلم انه قد حكي بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في حاشية الروضة دعوى الاجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي ولعلها مستنبطة من سيرة العلماء واستمرار السيرة على ذلك ولا يعارض احد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به ولا استصحاب القلة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس ولا استصحاب حيوة الموكل باستصحاب فساد تصرفات وكيله لكنك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ والمحقق خلاف ذلك هذا مع ان الاستصحاب في الشك السببي دائما من قبيل الموضوعي بالنسبة الى الاخر لان زوال المستصحب بالاستصحاب الاخر من احكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي فهو من قبيل الموضوع للحكم فان طهارة الماء من احكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به ولا فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كريته فيما اذا كان الشك في احدهما مسببا عن الشك

فيما اذا كان الشك في كليهما مسببا عن امر ثالث

بمنزلة الاخر **واما القسم الثاني** وهو ما اذا كان الشك في كليهما مسببا عن امر ثالث فموارده ما اذا علم ارتفاع احد الحادثين لا بعينه وشك في تعيينه فاما ان يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الاجمالي كما لو علم اجمالا بنجاسة احد الطاهرين واما ان لا يكون وعلى الثاني فاما ان يقوم دليل من الخارج على عدم الجمع كما في الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر حيث قام الاجماع على اتحاد حكم المائين ولا وعلى الثاني لا يخلو اما ان يترتب اثر شرعي على كل من المستصحبين في الزمان اللاحق كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن فيمن توضأ غافلا بمايع مردد بين الماء والبول ومثله استصحاب طهارة كل من واجدي المني في الثوب المشترك واما ان يترتب الاثر على احدهما دون الاخر كما في دعوى الموكل التوكيل في شراء العبد ودعوى الوكيل التوكيل في شراء الجارية فهنا صور اربع اما الاولتان فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح والتخيير **فهنا** دعويان احديهما عدم الترجيح بما يوجد مع احدهما من المرجحات خلافا لجماعة قال في محكي تمهيد القواعد اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه ثانيا وباخرج في المسألة وجهان غالبا ثم مثل له بامثلة منها مسألة الصيد الواقع في الماء القليل انتهى فاذكره وصرح بذلك جماعة من متأخري المتأخرين والحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية لان مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدال على الحكم الظاهري لعدم موافقته للمرجح له ولو لم يوجب اعتضاده وبالجملة فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون للاصول حتى يعاضدها وكذا الحال بالنسبة الى الادلة الاجتهادية فلا يرجح بعضها على بعض لموافقة الاصول التعبدية نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي امكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية بناء على ما يظهر من عدم الخلاف في اعمال الترجيح بين الادلة الاجتهادية كما ادعاه صريحا بعضهم لكنك عرفت فيما مضى عدم الدليل على الاستصحاب من غير جهة الاخبار الدالة على كونه حكما ظاهريا فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الامارات الواقعية ومخالفتها هذا كله مع الاغماض عما سيجيء من عدم شمول لا تنقض للمتعارضين نظير شمول ادلة النبأ من حيث اثبات للخبرين المتعارضين وان لم يجب العمل بهما فعلا لامتناع ذلك بناء على الحجية في اثبات الدعوى التأسيسية فلا وجه لاعتبار المرجح اصلا لانا

يكون مع التعارض وفي بلية المتعارضين في نفسهما للعمل لدعوى الثانية انه اذا لم يكن
مرجح فالحق التساقط دون التخيير لا لما ذكره بعض المعاصرين من ان الاصل في الدليلين التعارض تساقطهما
لعدم تناول دليل حجيتهما لصورة التعارض لما تقرر في باب التعارض من ان الاصل
في المتعارضين التخيير اذا كان اعتبارهما من باب التعبد لا الطريقية بل لان العلم الاجمالي
هنا بانتقاض احد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض لان قوله لا تنقض اليقين
بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين
فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما
تحت عموم حرمة النقض بالشك لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ولا احدهما
المعين لعدم المعين لاشتراك الاخر معه في مناط الدخول من غير مرجح واما احدهما المخير فليس
من افراد العام اذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج فاذا خرجا لم يبق شيء وقد
تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة وان قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام لا يشمل
شيئاً من المشتبهين وربما يتوهم ان عموم دليل الاستصحاب نظير قوله اكرم العلماء وانقذ
كل غريق واعمل بكل خبر في انه اذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما
بل لا بد من العمل بالممكن وهو احدهما تخييراً وطرح الاخر لان هذا غاية المقدور ولذا ذكرنا في
باب التعارض ان الاصل في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير بالشرط المتقدم
لا التساقط والاستصحاب ايضاً احد الادلة فالواجب العمل باليقين السابق بقدر الامكان
فاذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل باحدهما ولا يجوز طرحهما ويندفع
هذا التوهم بان عدم التمكن من العمل بكلا الفردين ان كان لعدم القدرة على ذلك مع
قيام المقتضي للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور وهو العمل بكل منهما مجامعاً مع العمل بالاخر
واما فعل احدهما المنفرد عن الاخر فهو مقدور ولا يجوز تركه وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ بعد العلم
الاجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع عنهما عدم القدرة نعم مثال
هذا في الاستصحاب ان يكون هناك استصحابان بشكين مستقلين ورد المنع تعبداً من الجمع
بينهما من دون علم اجمالي بانتقاض احد المستصحبين بيقين الارتفاع فانه يجب حينئذ العمل باحدهما
المخير وطرح الاخر فيكون الحكم الظاهري مؤدى احدهما وانما لم نذكر هذا القسم في اقسام تعارض
الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له فان الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي

بينهما حجة لليقين بارتفاع احد المستصحبين وقد عرفنا ان عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة لدليل الاستصحاب سوغها العجز لانه نقض اليقين باليقين فلم يخرج عن عموم لا تنقض عنوان ينطبق على الواحد التخييري وايضا فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فردا معينا في الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعين باقيا تحت العام كما اذا قال اكرم العلماء وخرج فرد واحد غير معين عندنا فيمكن هنا ايضا الحكم بالتخيير العقلي في الافراد اذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر لان الواقع بقاء احد الحادثين وارتفاع الآخر نعم نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل باحد الاستصحابين المذكورين ووجوب طرح الآخر بان حرم نقض احد اليقينين بالشك ووجب نقض الآخر به ومعلوم ان ما نحن فيه ليس كذلك لان المعلوم اجمالا فيما نحن فيه بقاء احد المستصحبين لا بوصف زائد وارتفاع الآخر لا اعتبار الشارع لاحد الاستصحابين والغاء الآخر فتبين ان الخارج من عموم لا تنقض ليس واحدا من المتعارضين لا معينا ولا مخيرا بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما فيرجع الى قواعد اخر غير الاستصحاب كما لو لم يكونا مسبوقين بالحالة السابقة ولذا لا نفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة او النجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة فان مقتضى القاعدة الاحتياط فيهما وفيما تقدم من مسألة الماء النجس المتمم كرا الرجوع الى قاعدة الطهارة وهكذا ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق في التساقط بين ان يكون في كل من الطرفين اصل واحد وبين ان يكون في احدهما ازيد من اصل واحد فالترجيح بكثرة الاصول بناء على اعتبارها من باب التعبد لا وجه له لان المفروض ان العلم الاجمالي يوجب خروج جميع مجاري الاصول عن مدلول لا تنقض على ما عرفت نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار الاصول من باب الظن النوعي

واما الصورة الثالثة وهي ما يعمل فيه بالاستصحابين فهو ما كان العلم الاجمالي بارتفاع احد المستصحبين فيه غير مؤثر شيئا فمخالفته لا توجب مخالفة عملية لحكم شرعي كما لو توضأ اشتباها بمائع مردد بين البول والماء فانه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الاعضاء استصحابا لهما وليس العلم الاجمالي بزوال احدهما مانعا من ذلك اذ الواحد المردد بين الحدث وطهارة البدن لا يترتب عليه حكم شرعي حتى يكون مانعا عن العمل بالاستصحابين ولا يلزم

من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الاعضاء لمخالفة علمه بحكم شرعي ايضاً نعم ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمية قد ذكرنا ما عندنا في المسئلة في مقدمات حجية الظن عند التكلم في حجية العلم **واما** الصورة الرابعة وهي ما يعلم فيه بالاستصحاب فهو ما كان احد المستصحبين المعلوم ارتفاع احدهما مما يكون مورداً لابتلاء المكلف دون الآخر بحيث لا يتوجه على المكلف تكليف منجز يترتب اثر شرعي عليه في الحقيقة فهذا خارج عن تعارض الاستصحابين اذ قوله لا تنقض اليقين لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق المكلف اثر شرعي بحيث لا تعلق له به اصلاً كما اذا علم اجمالاً بحصول التوكيل بطرو الجنابة عليه او على غيره وقد تقدم امثلة ذلك ونظيره ما اكثر مثل انه علم اجمالاً بحصول التوكيل من الموكل الا ان الوكيل يدعي وكالته في شيء والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء فانه لا خلاف في تقديم قول الموكل لاصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل ولم يعارض احد بان الاصل عدم توكيله فيما يدعيه الموكل ايضاً وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً او منقطعاً فان الاصل عدم النكاح الدائم من حيث انه سبب للارث ووجوب النفقة والقسم ويتضح ذلك بتتبع كثير من فروع التنازع في ابواب الفقه ولك ان تقول بتساقط الاصلين في هذه المقامات والرجوع الى الاصول الاخر الجارية في لوازم المشتبهين الا ان ذلك انما يمشي في استصحاب الامور الخارجية اما مثل اصالة الطهارة في كل من واجدي المني فانه لا وجه للتساقط هنا ثم لو فرض في هذه الامثلة اثر لذلك الاستصحاب الاخر دخل في احد الصورتين الاوليين ان كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علم اجمالي معتبر في العمل ولا عبرة بغير المعتبر كما في الشبهة الغير المحصورة وفي الصورة الثالثة ان لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم اجمالي معتبر فعليك بالتأمل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الاجمالي من عقل او شرع او غيرهما بارتفاع احدهما وبقاء الآخر والعلماء وان كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في اجراء الاصول في الشبهات الموضوعية ولازمه جواز اجراء المقلد لها بعد اخذ فتوى جواز الاخذ بها من المجتهد الا ان تشخيص سلامتها عن الاصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل احد فلا بد اما من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الاصول على غيره منها واما من اخذ خصوصيات الاصول السليمة عن الحاكم من المجتهد والا فربما يلتفت الى الاستصحاب المحكوم من دون التفات الى استصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم

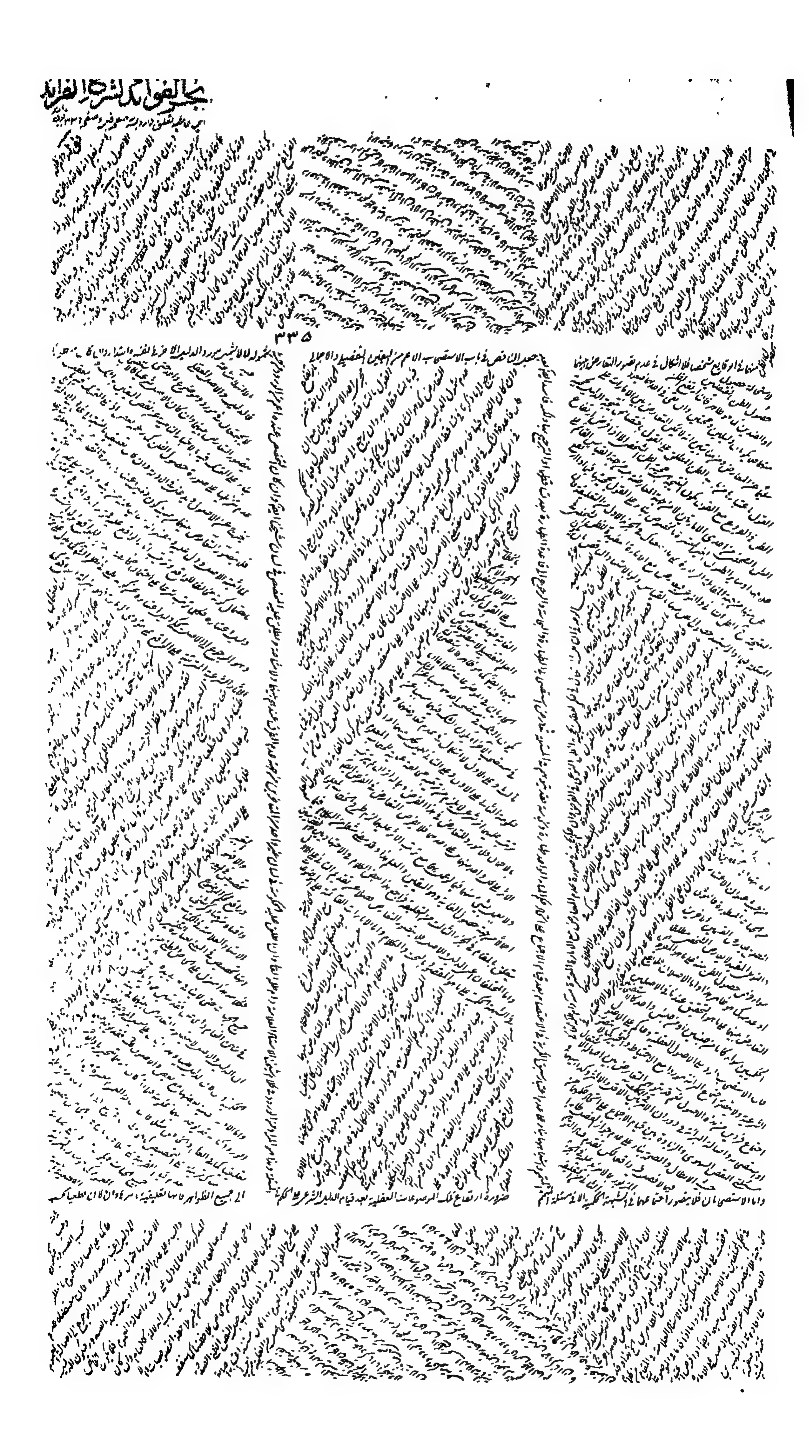
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين

في التعادل والتراجيح

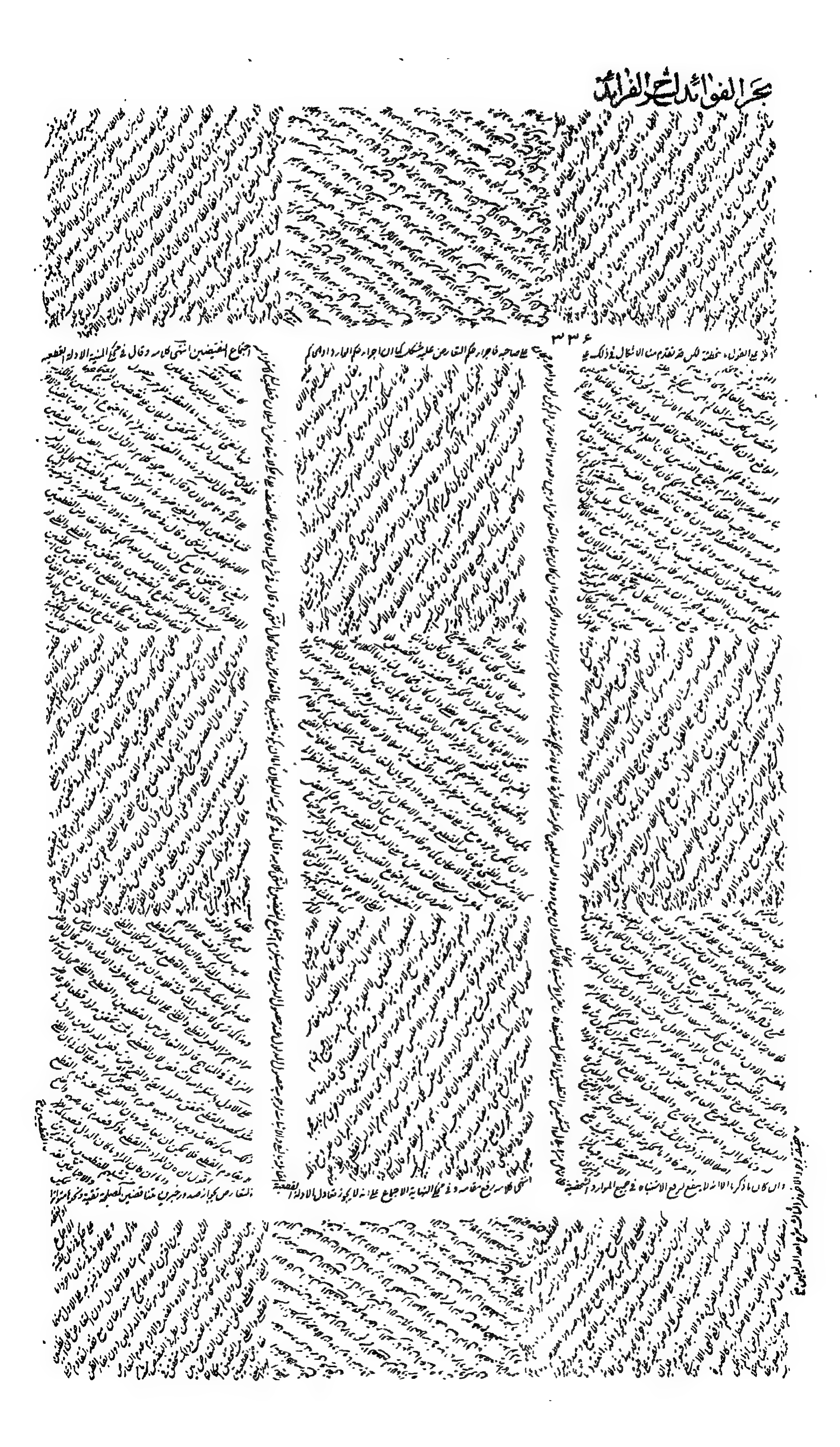
وحيث إن موردهما الدليلان المتعارضان فلا بد من تعريف التعارض وبيانه وهو لغة من العرض بمعنى الإظهار وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما ولذا ذكروا أن التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد وكيف كان فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع وإلا لم يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم أنه لا تعارض بين الأصول وما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية لأن موضوع الحكم في الأصول الشيء بوصف أنه مجهول الحكم كالحكم بحلية العصير مثلا من حيث إنه مجهول الحكم وموضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث هو فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقيا على حاله فيعمل على طبقه وإذا اطلع المجتهد على دليل يكشف عن الحكم الواقعي فإن كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير مثلا فلا يقتضي الأصل حليته لأنه إنما اقتضى حلية مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طارئا للأصل بل هو بنفسه غير جار لعدم تحقق موضوعه وهو مجهول الحكم وإن كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف لكن ثبت اعتباره بدليل علمي فإن كان الأصل مما كان مؤداه بحكم العقل كأصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين فالدليل أيضا وارد عليه ورافع لموضوعه لأن موضوع الأول عدم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب ومورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير وكل ذلك مرتفع بالدليل العلمي وإن كان مؤداه من المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرى الأصل فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه أعني الشك إلا أنه يرفع حكم الشك أعني الاستصحاب وضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله متعرضا عليه نظير الدليل الدال على أنه لا حكم للشك في النافلة

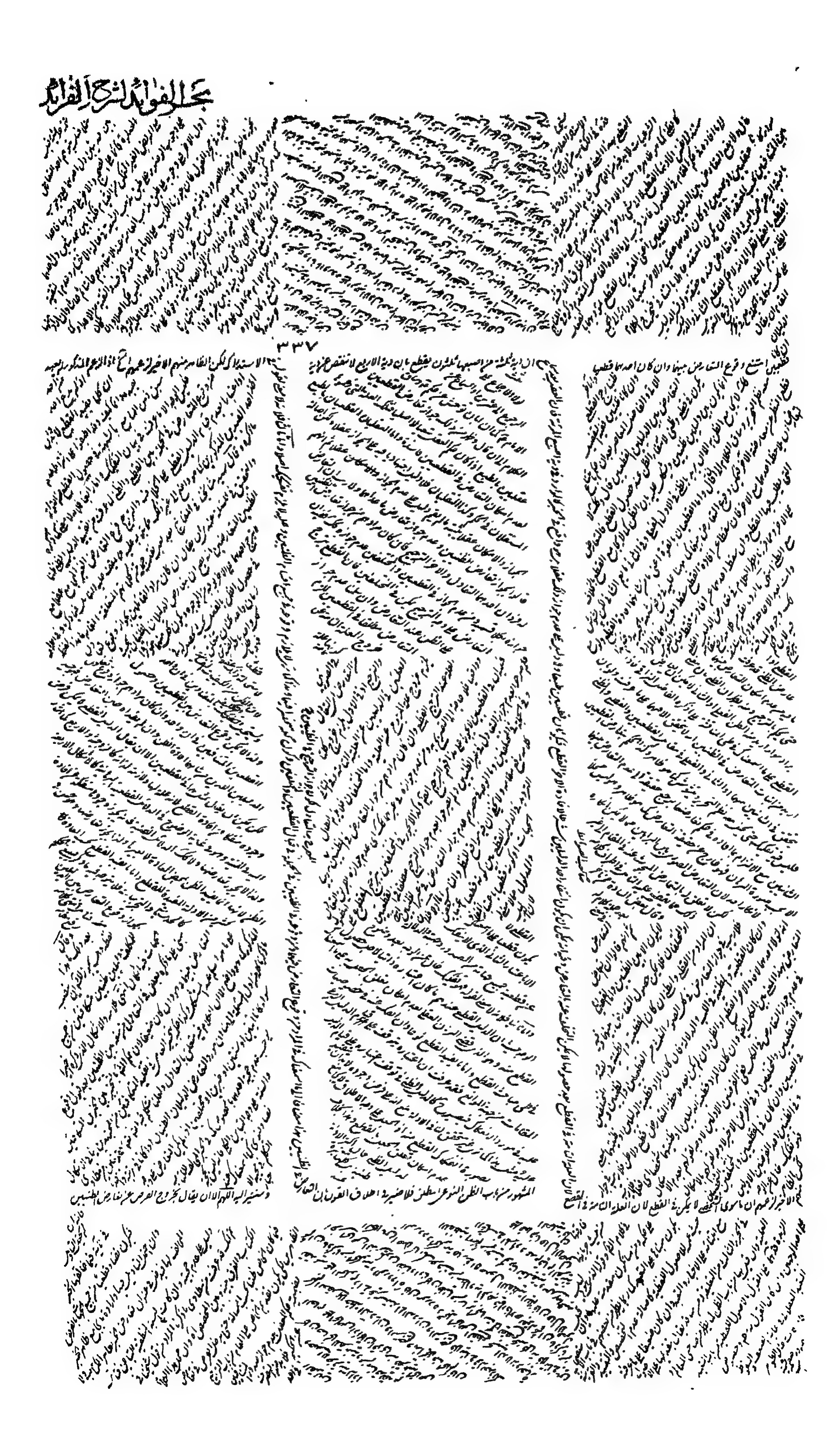
او مع كثرة الشك او مع حفظ الامام او المأموم او بعد الفراغ من العمل فانه حاكم على الادلة
المتكفلة لاحكام هذه الشكوك فلو فرض انه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموما ولا
خصوصا لم يكن مورد للادلة النافية لحكم الشك في هذه الصور والفرق بينه وبين
المخصص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع العمل بالخاص وهذا
بيان بلفظه ومفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير ثم الخاص ان كان
قطعيا تعين طرح عموم العام وان كان ظنيا دار الامر بين طرحه وطرح العموم ويصلح
كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر فلا بد من الترجيح بخلاف
الحاكم فانه يكتفي به في صرف المحكوم عن ظاهره ولا يكتفي بالمحكوم في صرف الحاكم عن ظاهره
بل يحتاج الى قرينة اخرى كما يتضح ذلك بملاحظة الامثلة المذكورة فالثمرة بين التخصيص
والحكومة تظهر في الظاهرين حيث لا يقدم المحكوم ولو كان الحاكم اضعف منه لان صرفه
عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة اخرى مدفوعة بالاصل واما الحكم بالتخصيص فيتوقف على
ترجيح ظهور الخاص والا امكن رفع اليد عن ظهوره واخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه
فلنرجع الى ما نحن بصدده من حكومة الادلة الظنية على الاصول فنقول قد جعل
الشارع مثلا للشيء المحتمل للحل والحرمة حكما شرعيا اعني الحل ثم حكم بان الامارة الفلانية
كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى انه لا يعبأ باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال
حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب عليه
لولا هذه الامارة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات بحكم
الشارع كالمعلوم لا يترتب عليه الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات ثم ان ما ذكرنا من
الورود والحكومة جار في الاصول اللفظية ايضا فان اصالة الحقيقة او العموم معتبرة
اذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فان كان المخصص مثلا دليلا علميا كان واردا على
الاصل المذكور فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل
الاصل العملي وان كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الاصل لان معنى حجية الظن
جعل احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه
من الاثر لولا حجية هذه الامارة وهو وجوب العمل بالعموم فان الواجب عرفا وشرعا العمل
بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص الغاء

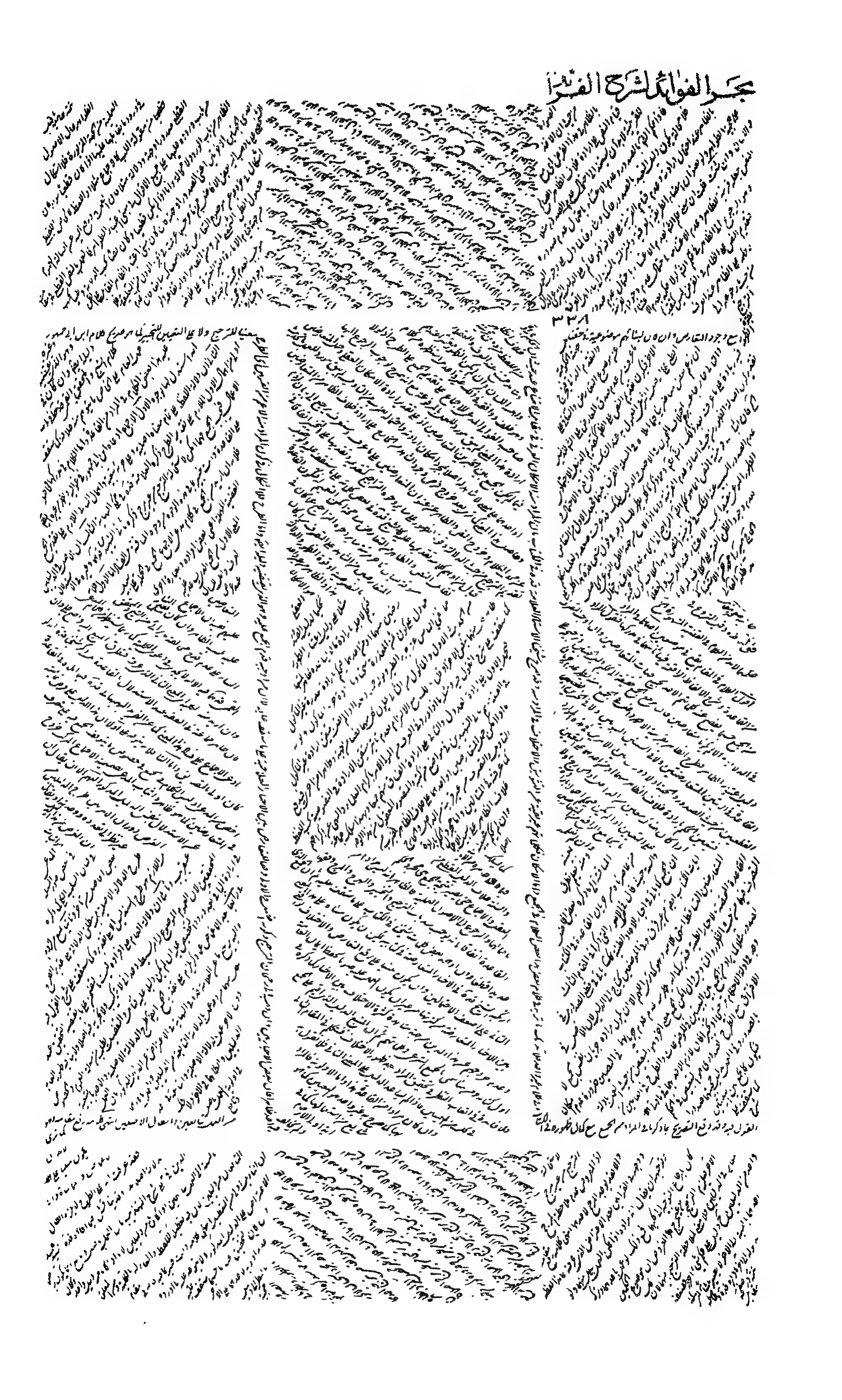
للعمل بالعموم فثبات النص وارد على اصالة الحقيقة اذا كان قطعيا من جميع الجهات وحاكم
عليه اذا كان ظنيا في الجملة كالخاص الظني السند مثلا ويحتمل ان يكون الظني ايضا واردا بناء
على كون العمل بالظاهر عرفا وشرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص فحالها حال الاصول
العملية فتم هذا كله على تقدير كون اصالة الظهور من حيث اصالة عدم القرينة واما اذا كان
من جهة الظن النوعي الحاصل بارادة الحقيقة الحاصل من الغلبة او من غيرها فالظاهر ان النص
وارد عليها مطلقا وان كان النص ظنيا لان الظاهر ان دليل حجية الظن الحاصل بارادة الحقيقة
الذي هو مستند اصالة الظهور مقيد بصورة عدم وجود ظن معتبر على خلافه فاذا وجد
ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الاصل بالدليل ويكشف عما ذكرنا انا
لم نجد ولا نجد من انفسنا موردا يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وان فرض كونه
اضعف الظنون المعتبرة فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على خلافه
لوجد مورد نفرض فيه اضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام حتى يقدم عليه او مكافئته له
حتى يتوقف مع انا لم نسمع موردا يتوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص فضلا
عن ان يرجح عليه نعم لو فرض الخاص ظاهرا خرج عن النص وصار من باب تعارض الظاهرين
فربما يقدم العام وهذا نظير ظن الاستصحاب على القول بافادته لم يسمع مورد يقدم
الاستصحاب على الامارة المعتبرة المخالفة له فيكشف عن ان افادته للظن او اعتبار ظنه
النوعي مقيد بعدم ظن اخر على خلافه فافهم ثم ان التعارض على ما عرفت من تعريفه لا
يكون في الادلة القطعية لان حجيتها انما هي من حيث صفة القطع والقطع بالمتنافيين
او باحدهما مع الظن بالاخر غير ممكن ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين دليلين يكون
حجيتهما باعتبار صفة الظن الفعلي لان اجتماع الظنين بالمتنافيين محال فاذا تعارض
سببان للظن الفعلي فان بقي الظن في احدهما فهو المعتبر والا تساقطا والمراد بقولهم
ان التعارض لا يكون الا في الظنين يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث افادة نوعهما
الظن وانما اطلقوا القول في ذلك لان اغلب الامارات بل جميعها عند جل العلماء بل
ما عدا جمع ممن قارب عصرنا معتبرة من هذه الحيثية لا لافادة الظن الفعلي بحيث يناط
الاعتبار به ومثل هذا في القطعيات غير موجود اذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب افادة نوع
القطع لان هذا يحتاج الى جعل الشارع فيدخل حينئذ في الادلة الغير القطعية اذا



حيث ان الفحص في باب الاستصحاب اعم من الفحصين التفصيلي والاجمالي







في معنى قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح

عرفت ما ذكرناه فاعلم ان الكلام في احكام التعارض يقع في مقامين لان
المتعارضين اما ان يكون لاحدهما مرجح على الاخر واما ان لا يكون بل يكونان متعادلين
متكافئين وقبل الشروع في بيان حكمهما لابد من الكلام في القضية المشهورة وهي ان الجمع
بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح والمراد بالطرح على الظاهر المصرح به في كلام
بعضهم وفي معقد اجماع بعض اخراجهم من طرح احدهما لمرجح الاخر فيكون الجمع مع التعادل
اولى من التخيير ومع وجود المرجح اولى من الترجيح قال الشيخ ابن ابي جمهور الاحسائي في عوالي
اللئالي على ما حكي عنه ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث
عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل
والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير
من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه
فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار بهذا الى مقبولة عمر بن حنظلة انتهى واستدلت
عليه تارة بان الاصل في الدليلين الاعمال فيجب الجمع بينهما مهما امكن لاستحالة الترجيح
من غير مرجح واخرى بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية وعلى
تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه وهو اهمال
دلالة اصلية ولا يخفى ان العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب
الترجيح والهرج في الفقه كما لا يخفى ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه من الاجماع
والنص اما عدم الدليل عليه فلان ما ذكر من ان الاصل في الدليلين الاعمال مسلم لكن
المفروض عدم امكانه في المقام فان العمل بقوله ثمن العذرة سحت وقوله لا باس
ببيع العذرة على ظاهرهما غير ممكن والا لم يكونا متعارضين واخراجهما عن ظاهرهما
بحمل الاول على عذرة غير ماكول اللحم والثانية على عذرة ماكول اللحم ليس عملا بهما اذ كما
يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد بصدورها اذا اجتمعت شرائط الحجية كذلك
يجب التعبد بارادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره اذا لم يكن
هناك قرينة صارفة ولا ريب ان التعبد بصدور احدهما المعين اذا كان هناك مرجح و
المخير اذا لم يكن ثابت على تقديري الجمع وعدمه فالتعبد بظاهره واجب كما ان التعبد بصدور
الاخر ايضا واجب فيدور الامر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على

التعبد به وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به اولا اولوية للثانى

بل قد يتخيل العكس فيه من حيث ان فى الجمع نزل التعبد بظاهرين وفى طرح احدهما نزل

التعبد بسند واحد لكنه فاسد من حيث ان فى الجمع نزل التعبد بظاهرين وفى طرح

احدهما نزل التعبد بسند واحد لكنه فاسد من حيث ان نزل التعبد بظاهر ما لم يثبت

التعبد بصدوره وان لم يحرز كونه صادرا عن المتكلم وهو ما عدا الواحد المتيقن العمل به

مخالفا للاصل بل التعبد غير معقول اذ لا ظاهر حتى يتعبد به وما ذكرنا يظهر

فساد توهم انه اذا عملنا بدليل حجية الامارة فيهما وقلنا بان الخبرين معتبران سندا فيصيران

كمقطوعى الصدور ولا اشكال ولا خلاف فى انه اذا وقع التعارض بين ظاهرى مقطوعى

الصدور كآيتين او متواترين وجب تاويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما فيكون القطع

بصدورهما قرينة صارفة لتاويل كل من الظاهرين وتوضيح الفرق وفساد القياس

ان وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور بل القطع بالصدور قرينة

على ارادة خلاف الظاهر وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر مزاحما لوجوب التعبد

بالسند وبعبارة اخرى العمل بمقتضى ادلة اعتبار السند والظاهر بمعنى الحكم بصدورهما

وارادة ظاهرهما غير ممكن والممكن من هذه الامور الاربعة اثنان لا غيرهما اما الاخذ بالسندين

واما الاخذ بظاهر وسند من احدهما فالسند الواحد منهما متيقن الاخذ

به وطرح احد الظاهرين وهو ظاهر الاخر الغير المتيقن الاخذ بسنده ليس مخالفا للاصل

لان المخالف للاصل ارتكاب التاويل فى الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فيدور

الامر بين مخالفة احد اصلين اما مخالفة دليل التعبد بالصدور فى غير المتيقن التعبد

واما مخالفة الظاهر فى متيقن التعبد واحدهما ليس حاكما على الاخر لان الشك فيهما

مسبب عن ثالث فيتعارضان ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظنى السند مع

الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص توضيحه ان سند

الظاهر لا يزاحم دلالته بديهة ولا سند النص ولا دلالته واما سند النص ودلالته

فانما يزاحمان ظاهره لا سنده وهما حاكمان على ظهوره لان من آثار التعبد به رفع اليد عن

ذلك الظهور لان الشك فيه مسبب عن الشك فى التعبد بالنص واضعف مما ذكر توهم

قياس ذلك بما اذا كان خبر بلا معارض لكن ظاهره مخالف للاجماع فانه يحكم بمقتضى

اعتبار سنده بارادة خلاف الظاهر من مدلوله لكن لا دوران هناك بين طرح السند
والعمل بالظاهر وبين العكس اذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره بخلاف
ما نحن فيه فانا اذا طرحنا سند احد الخبرين امكننا العمل بظاهر الآخر ولا مرجح لعكس ذلك بل
الظاهر هو الطرح لان المرجع والمحكم في الامكان الذي قيد به وجوب العمل بالخبرين هو
العرف ولا شك في حكم العرف واهل اللسان بعدم امكان العمل بقوله اكرم العلماء ولا تكرم
العلماء نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا امر الآمر بالعمل بهما على ارادة ما يعم العمل بخلاف
ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف ولاجل ما ذكرنا وقع من جماعة من اجلاء الرواة السؤال
عن حكم الخبرين المتعارضين مع ما هو مركوز في ذهن كل واحد من ان كل دليل شرعي يجب
العمل به مهما امكن فلو لم يفهموا عدم الامكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال
مع انه لم يقع الجواب في شيء من تلك الاخبار العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معا وحمل
مورد السؤال على صورة تعذر تأويلهما ولو بعيدا تقييد بفرد غير واقع في الاخبار المتعارضة
وهذا دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة هذا كله مضافا الى مخالفتها للاجماع فان
علماء الاسلام من زمن الصحابة الى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات في الاخبار المتعارضة
بظواهرها ثم اختيار احدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معا لاجل الجمع واما ما تقدم
من عوالي اللآلي فليس نصا بل ولا ظاهرا في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح
والتخيير فان الظاهر من الامكان في قوله وان امكنك التوفيق بينهما هو الامكان العرفي في
مقابل الامتناع العرفي بحكم اهل اللسان فان حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة
غير ممكن عند اهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق على الخاص والمقيد ويؤيده قوله اخيرا
فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث فان مورد عدم
التمكن نادر جدا وبالجملة فلا يظن بصاحب العوالي ولا بمن هو دونه ان يقتصر في الترجيح على
موارد لا يمكن تأويل كليهما فضلا عن دعواه الاجماع على ذلك

والتحقيق

الذي عليه اهله ان الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما على اقسام ثلاثة احدها ما يكون
متوقفا على تأويلهما معا والثاني ما يتوقف على تأويل احدهما المعين والثالث ما يتوقف
على تأويل احدهما لا بعينه اما الاول فهو الذي تقدم انه مخالف للدليل والنص والاجماع
واما الثاني فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم انه ليس بتعارض في الحقيقة واما

الثالث فمن امثلته العام والخاص من وجه حيث يحصل الجمع بتخصيص احدهما مع بقاء الاخر على ظاهره ومثل قوله اغتسل يوم الجمعة بناء على ان ظاهر الصيغة الوجوب وقوله ينبغى غسل الجمعة بناء على ظهور هذه المادة فى الاستحباب فان الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر احدهما وح فان كان لاحد الظاهرين مزية وقوة على الاخر بحيث لو اجتمعا فى كلام واحد نحو رايت اسدا يرمى او اتصلا فى كلامين لمتكلم واحد تعين العمل بالاظهر وصرف الظاهر الى ما لا يخالفه كان حكم هذا حكم القسم الثانى فى انه اذا تعبد بصدور الاظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس نعم الفرق بينه وبين القسم الثانى ان التعبد بصدور النص لا يمكن الا بكونه صارفا عن الظاهر ولا معنى له غير ذلك ولذا ذكرنا دوران الامر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النص وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الاظهر وابقاء الظاهر على حاله وصرف الاظهر لان كلا من الظهورين مستند الى اصالة الحقيقة الا ان العرف يرجحون احد الظهورين على الاخر فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النص والظاهر واما لو لم يكن لاحد الظاهرين مزية على الاخر فالظاهر ان الدليل المتقدم فى الجمع وهو ترجيح التعبد بالصدور على اصالة الظهور غير جار هنا اذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما وبان احدهما لا بعينه مأول لم يترتب على ذلك ازيد من الاخذ باحدهما اما من باب عروض الاجمال لهما بتساقط اصالتى الحقيقة فى كل منهما لاجل التعارض فيعمل بالاصل الموافق لاحدهما واما من باب التخيير فى الاخذ بواحد من اصالتى الحقيقة على اضعف الوجهين فى حكم تعارض الاحوال اذا تكافات وعلى كل تقدير يجب طرح احدهما نعم تظهر الثمرة فى اعمال المرجحات السندية فى هذا القسم اذ على العمل بقاعدة الجمع يجب ان يحكم بصدورهما واجمالهما كمقطوعى الصدور بخلاف ما اذا ادرجناه فيما لا يمكن الجمع فانه يرجع فيه الى المرجحات وقد عرفت ان هذا هو الاقوى وانه لا محصل للعمل بهما على ان يكونا مجملين ويرجع الى الاصل الموافق لاحدهما ليكون حاصل الامر بالتعبد بهما ترك الجمع بينهما والاخذ بالاصل المطابق لاحدهما ويؤيد ذلك بل يدل عليه ان الظاهر من العرف دخول هذا القسم فى الاخبار العلاجية الامرة بالرجوع الى المرجحات لكن يوهن ان اللازم ح بعد فقد المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الاخبار مع ان الظاهر من سيرة العلماء خلافه ما سيجىء من الشيخ ره فى العدة والاستبصار فى مقام الاستنباط التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما الا ان يقال ان هذا من باب الترجيح بالاصل فيعملون بمطابق الاصل

ان قلت اذا كان بنت السيرة العرفية التى هى دليل حجية عدم الاعتناء باصالة الظهور فى الظاهر قبالا لما فى الاظهر فهما يكونان من باب الوارد والمورود لا من المتعارضين قلت الظاهر ان الاعتبار باصالة الظهور فى الاظهر دونها فى الظاهر ليس لاجل ان الحجة ليس الا ما اذا لم يكن هناك اظهر على الخلاف

ترتيب الاثر على التعبد بهما فى الحجية ومن هنا يقدح وجه التفصيل الا ان يقال من اخبار العلاج بعد التامل فيها ان موردها خصوص ما اذا كان التحير ناشيا من قبل السند لا ما اذا كان من قبل الدلالة بعد الفراغ عن السند كان هذا هو الشان فى العامين من وجه اذ لا اشكال فى وجوب الاخذ بسندهما ودلالتهما بالنسبة الى مادة الافتراق بل الاشكال فى دلالتهما بالاضافة الى مادة الاجتماع فلا تحير فيهما الا من حيث الدلالة فى الجملة اللهم الا ان يقال ان كل خبر بالاضافة الى مراتب مدلوله بمنزلة اخبار متعددة فيصدق على مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق بالاضافة الى مورد الاجتماع انه مشمول اخبار العلاج من مجيء خبرين كان احدهما امرا والاخر نهيا وان كانا خارجين عنه بالنسبة الى مادة الافتراق فافهم

وما يتعلق بها

٣٤٣

فيما فرّع الشهيد الثاني على قضية اولوية الجمع

منهما لا بالاصل المطابق لاحدهما ومع مخالفتهما للاصل فاللازم التخيير على كل تقدير فاية

الامران التخيير شرعي ان قلنا بدخولهما في عموم الاخبار وعقلي ان لم نقل وقد يفصّل بينهما اذا

كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض كالعامين من وجه حيث ان مادة الافتراق

في كل منهما سليمة عن المعارض وبين غيره كقوله اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة فيرجح الجمع

على الطرح في الاول لوجوب العمل بكل منهما في الجملة فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع بخلاف

الثاني وسيجيء تمام الكلام ان شاء الله تعالى

بقي في المقام ان شيخنا الشهيد

الثاني ره فرع في تمهيده على قضية اولوية الجمع الحكم بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما

او لا يد لاحدهما واقاما بينة الحكم عنه ولو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره

المحقق القمي وان كان ذلك ايضا لا يخ عن مناقشة يظهر بالتامل وكيف كان فالاولى التمثيل بهما

وبما اشبههما مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم المعيب والصحيح وكيف كان فالكلام في

مستند اولوية الجمع بهذا النحو اعني العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما المستلزم للمخالفة

القطعية لمقتضى الدليلين لان الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب ومثل هذا

غير جار في ادلة الاحكام الشرعية والتحقيق ان العمل بالدليلين بمعنى الحركة والسكون على طبق

مدلولهما غير ممكن مط فلا بد على القول بعموم القضية المشهورة من العمل على وجه يكون فيه

جمع بينهما من جهة وان كان طرحا من جهة اخرى في مقابل طرح احدهما راسا والجمع في

ادلة الاحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وان كان فيه طرح لهما من حيث

ظاهرهما وفي مثل تعارض البينات لما لم يمكن ذلك لعدم تاتي التاويل في ظاهر كلمات

الشهود فهي بمنزلة النصين المتعارضين انحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق

بان يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر به فمن اخبر بان هذه الدار كلها لزيد فصدقه في

نصف الدار وكذا من شهد بان قيمة هذا الشيء صحيحا كذا ومعيبا كذا فصدقه في ان قيمة كل نصف

منه منضما الى نصفه الاخر نصف القيمة وهذا النحو غير ممكن في الاخبار لان مضمون خبر

العادل اعني صدور هذا القول الخاص من الامام عليه السلام غير قابل للتبعيض بل هو نظير

تعارض البينات في الزوجية والنسب نعم قد يتصور التبعيض في ترتيب الآثار على تصديق

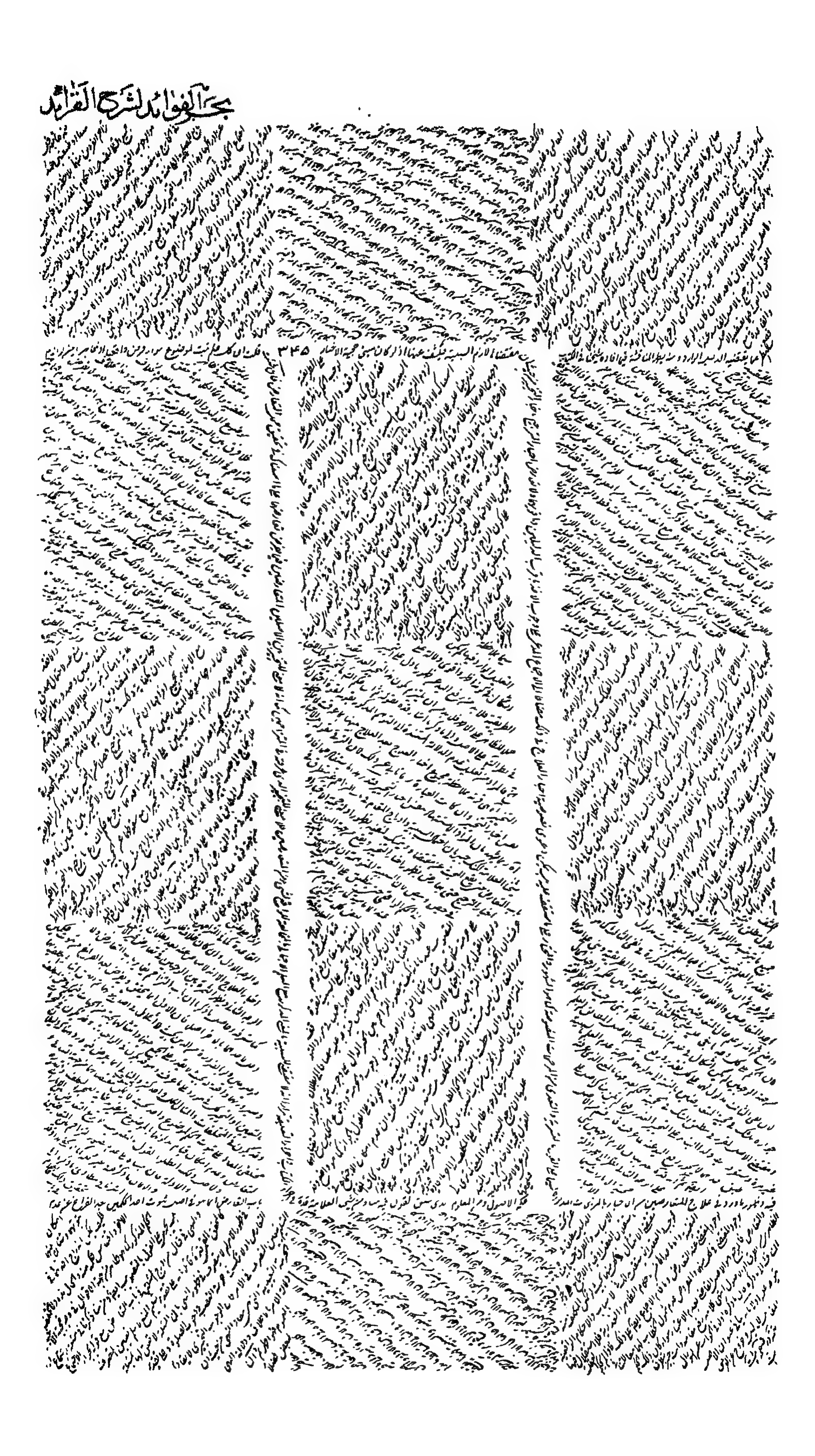
العادل اذا كان كل من الدليلين عاما ذا افراد فيؤخذ بقوله في بعضها وبقول الآخر في

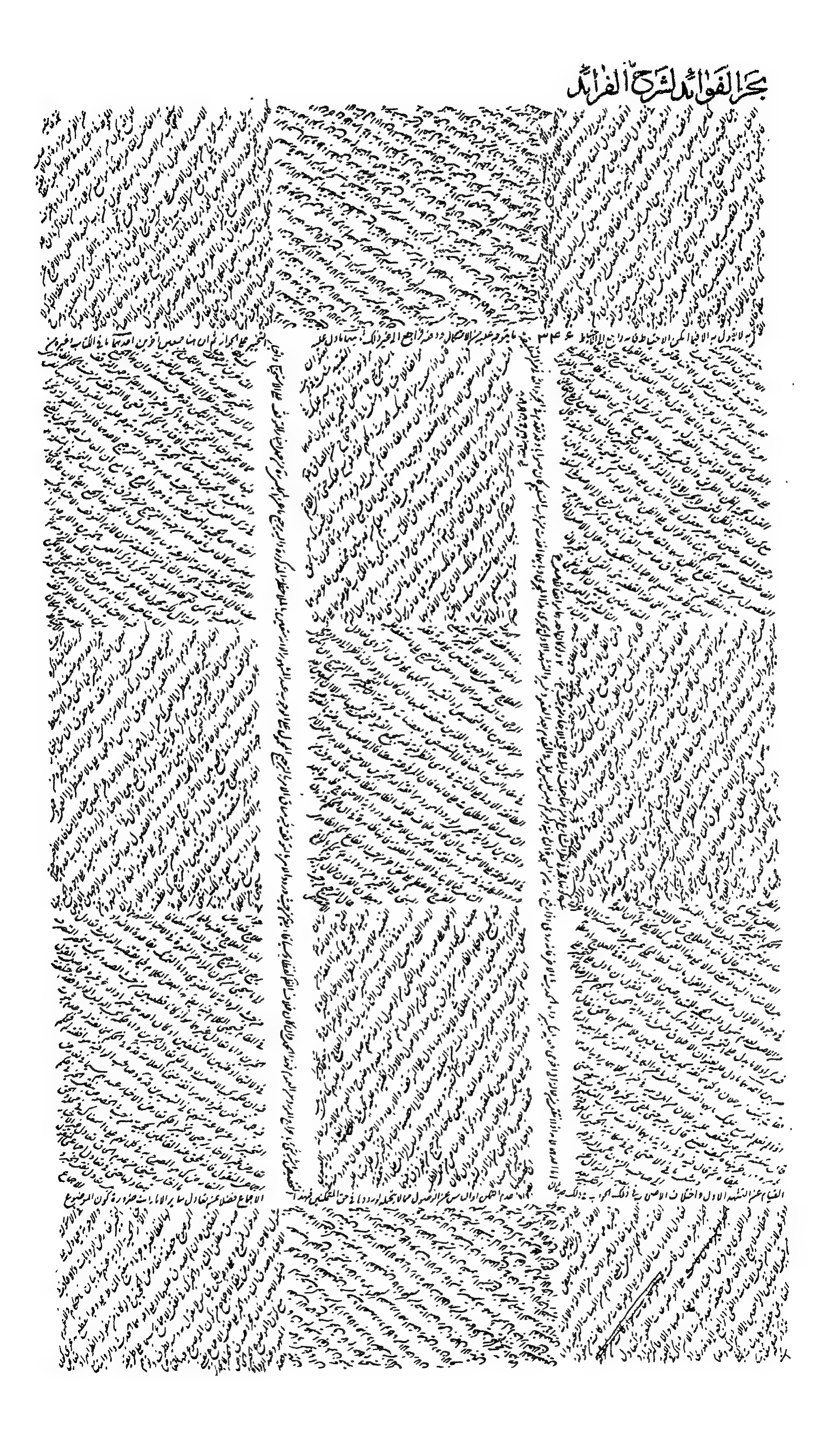
بعضها فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما اذا ورد اكرم العلماء وورد ايضا اهن العلماء

سواء كانا نصّين بحيث لا يمكن التجوّز في احدهما او ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوّز وعلى طريق التبعيض لان المخالفة القطعية في الاحكام الشرعية لا يرتكب فيها ولو احتمالا لان الحق فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدّمة للعلم بالاطاعة فيجب اختيار احدهما وطرح الآخر بخلاف حقوق الناس فان الحق فيها لمتعدد فالعمل بالبعض في كلّ منهما جمع بين الحقّين من غير ترجيح لاحدهما على الآخر بالدواعي النفسانية فهو اولى من اهمال الكلّي لاحدهما وتفويض تعيين ذلك الى اختيار الحاكم ودواعيه النفسانيّة الغير المنضبطة في الموارد ولاجل هذا يعدّ الجمع بهذا النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف وقد وقع التعبّد به في بعض النصوص ايضا فظهر مما ذكرنا ان الجمع في ادلّة الاحكام بالنحو المتقدم من تأويل كليهما لا اولوية له اصلا على طرح احدهما والاخذ بالآخر بل الامر بالعكس واما الجمع بين البيّنات في حقوق الناس فهو وان كان لا اولوية فيه على طرح احدهما بحسب دلالة حجية البيّنة لانهما تدلّ على وجوب الاخذ بكلّ منهما في تمام مضمونه بلا فرق في مخالفتهما بين الاخذ لا بكلّ منهما بل باحدهما او بكلّ منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه الا ان ما ذكرنا من الاعتبار العقلي يكون مرجّحا للثاني على الاول ويؤيّده ورود الامر بالجمع بين الحقّين بهذا النحو في رواية السكوني المعمول بها فيمن اودعه رجل درهمين وآخر درهما فامتزجا بغير تفريط وتلف احدهما هذا ولكن الانصاف ان الاصل في موارد تعارض البيّنات وشبهها هي القرعة نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجّحة للبيّنة المطابقة لها او مرجعا بعد تساقط البيّنتين وكذا الكلام في عموم موارد القرعة او اختصاصها بما لا يكون هناك اصل عملي كاصالة الطهارة مع احدى البيّنتين وللكلام في هذا مورد آخر فلنرجع الى ما كنّا فيه فنقول حيث تبيّن عدم تقدّم الجمع على الترجيح ولا على التخيير فلا بدّ من الكلام في المقامين الذين ذكرنا ان الكلام في احكام التعارض يقع فيهما فنقول

المقام الاول في المتكافئين

والكلام فيه اولا في ان الاصل في المتكافئين التساقط وفرضهما كان لم يكونا او لا ثم اللازم بعد عدم التساقط الاحتياط او التخيير او التوقّف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف لهما لانه معنى تساقطهما فنقول وبالله المستعان قد يقال بل قيل ان الاصل في المتعارضين عدم حجية احدهما لان دليل الحجية مختصّ بغير صورة التعارض اما اذا كان اجماعا فلاختصاصه بغير المتعارضين وليس فيه عموم او اطلاق لفظي يقبل العموم واما اذا كان





لفظا فلعدم امكان ارادة الاحوالا المتعارضين من عموم ذلك اللفظ لانه يدل على وجوب العمل عينا بكل خبر مثلا ولا ريب ان وجوب العمل عينا بكل من المتعارضين ممتنع والعمل بكل منهما تخييرا لا دليل عليه اذ لا يجوز ارادة الوجوب العيني بالنسبة الى غير المتعارضين والتخييري بالنسبة الى المتعارضين من لفظ واحد واما العمل باحدهما الكلي عينا فليس من افراد العام لان افراده هي المشخصات الخارجية وليس الواحد على البدل فردا آخر بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا لكن ما ذكره من الفرق بين الاجماع والدليل اللفظي لا محصل له لانما نحن فيه لان المفروض قيام الاجماع على ان كلا منهما واجب العمل لولا المانع الشرعي وهو وجوب العمل بالآخر اذ لا نعني بالمتعارضين الا ما كان كذلك واما اذا كان وجود احدهما مانعا عن وجوب العمل بالآخر فهو خارج عن موضوع التعارض لان الامارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها والامارة المانعة ان كانت واجبة العمل تعين العمل بها لسلامتها عن معارضة الاخرى فهي بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه لا بوجودها ولا بوجوبها فهم والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم من ان القدر المتيقن من ادلة الامارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجيتها مع الخلو عن المعارض وحينئذ ينبغي عد الفرق في المقام بين كون ادلة الامارات من العمومات او من قبيل الاجماع فنقول ان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لاجل شمول العموم اللفظي لاحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع لان ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطا بالقدرة والمفروض ان كلا منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع ايجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله ومع ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة وجوب الامتثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة وهذا مما يحكم به بديهة العقل كما في كل واجبين اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله الا تعيين الآخر عليه كذلك والسر في ذلك انا لو حكمنا بسقوط كليهما مع امكان احدهما على البدل لم يكن وجوب كل واحد منهما ثابتا بمجرد الامكان ولزم كون وجوب كل منهما مشروطا بعدم وجود الآخر وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بازيد من

الامكان سواء كان وجوب كل منهما بامر او كان بامر واحد يشمل الواجبين وليس التخيير لاستعمال الامر في التخيير كما يتوهم بل من جهة ما عرفت والحاصل انه اذا امر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب اطاعته في ذلك الامر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي واذا امر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما في الخارج استقل بوجوب اطاعته في احدهما لا بعينه لانها ممكنة فيقبح تركها لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية بان يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين فيلغى احدهما مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الاخر كما في كل واجبين متزاحمين اما لو جعلناه من باب الطريقية كما هو ظاهر ادلة حجية الاخبار بل غيرها من الامارات بمعنى ان الشارع لاحظ الواقع وامر بالتوصل اليه من هذا الطريق لغلبة ايصالها الى الواقع فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معا لان احدهما مخالف للواقع قطعا فلا يكونان طريقين الى الواقع ولو فرض محالا امكان العمل بهما كما يعلم ارادته لكل من المتزاحمين في نفسه على تقدير امكان الجمع مثلا لو فرضنا ان الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال الى الواقع فامر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المائز بين الفرد الموصل منه وغيره فاذا تعارض خبران جامعان للشرائط الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو امكن الجمع بينهما اراد الشارع ادراك المصلحتين بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله ومن هنا يتجه الحكم ح بالتوقف لا بمعنى ان احدهما المعين واقعا طريق ولا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل بمعنى ان شيئا منهما ليس طريقا في مؤداه بخصوصه ومقتضاه الرجوع الى الاصول العملية ان لم نرجح بالاصل الخبر المطابق له وان قلنا بانه مرجح خرج عن مورد الكلام اعني التكافؤ فلا بد من فرض الكلام فيما لم يكن اصل مع احدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما لعدم كونهما طريقين كما ان التخيير مرجعه الى التساقط من حيث وجوب العمل هذا ما يقتضيه القاعدة في مقتضى وجوب العمل بالاخبار من حيث الطريقية الا ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع فقد المرجح وح فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط او بالاحتياط ولو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم ادلتهما وكذا بين القصر والاتمام وجوه المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الاول للاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه ولا يعارضها

اذا عرض على العدم من الاحكام الاصولية المستنبطة من الادلة كوجوب العمل بخبر العادل مثلا او لزوم تقديم الراجح من المتعارضين او التخيير بين المتعارضين لا يقدر على العدم وهذا بخلاف الحكم الفرعي المستنبط من الادلة كالتخيير بين الحمد والتسبيحات في الاخيرتين مثلا او كفاية تسبيحة واحدة في الركوع والسجود او البناء على الاكثر في الشك في الرباعية وفعل الاحتياط بعد الصلاة على التفصيل المذكور فيه

قوله او العمل بما طابق منهما الاحتياط او الاحتياط ولو كان مخالفا لهما الخ لا يخفى ان ظاهر المقابلة يقتضي جريانهما في جميع موارد الاصول الاربعة كالتخيير الا انه لا يستقيم ضرورة ان من موارد ما لا يمكن فيه الاحتياط اصلا او دل احد الخبرين على الوجوب والاخر على الحرمة فكان عليه ان يقول او العمل بما طابق منهما الاحتياط لو كان والا فالتخيير او الاحتياط ولو كان مخالفا لهما لو امكن والا فالتخيير حتى يشمل جميع موارد التعارض

هذا ما في مرفوعة زرارة المحكية عن عوالي اللئالي الدالة على الوجه الثاني من الوجوه
الثلثة وهي ضعيفة جداً وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني قدس سره في
مقدمات الحدائق وأما أخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث إن التوقف في الفتوى
يستلزم الاحتياط في العمل كما في الأمر لا نص فيه فهي محمولة على صورة التمكن من الوصول إلى الإمام
كما يظهر من بعضها فيظهر منها أن المراد ترك العمل وإرجاع الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام لا العمل فيها
بالاحتياط **ثم** إن حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية
الأخبار من باب السببية بتوهم أنه لولا ذلك لأوجب التوقف لقوة احتمال أن يكون التخيير حكماً ظاهرياً
عملياً في مورد التوقف لا حكماً واقعياً ناشئاً من تزاحم الواجبين بل الأخبار المشتملة على الترجيحات
وتعليلاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه من كون حجية الأخبار من باب الطريقية بل هو
أمر واضح ومراد من جعلها من باب السببية عدم إناطتها بالظن الشخصي كما يظهر من صاحب المعالم
في تقرير دليل الانسداد **ثم** المحكي عن جماعة بل قيل إنه مما لا خلاف فيه أن التعادل إن
وقع للمجتهد كان مخيراً في عمل نفسه وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخير المستفتي فيتخير
في العمل كالمفتي ووجه الأول واضح وأما وجه الثاني فلأن نصب الشارع للأمارات وطريقيتها
يشمل المجتهد والمقلد إلا أن المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلة من حيث تشخيص مقتضياتها
ودفع موانعها فإذا أثبت ذلك المجتهد وأثبت جواز العمل بكل من الخبرين المتكافئين المشترك
بين المقلد والمجتهد تخير المقلد كالمجتهد ولأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلد لم يقم عليه دليل
فهو تشريع ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار لأنه حكم للمتحير وهو المجتهد ولا يقاس
هذا بالشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي مع أن حكمه وهو البناء على الحالة السابقة
مشترك بينه وبين المقلد لأن الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك وله حكم مشترك و
التحير هنا في الطريق إلى الحكم فعلاجه بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق كما أن العلاج
بالترجيح مختص به فلو فرضنا أن راوي أحد الخبرين عند المقلد أعدل وأوثق من الآخر لأنه أخبر
وأعرف به مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده فلا عبرة بنظر المقلد وكذا لو فرضنا
تكافؤ قولي اللغويين في معنى لفظ الرواية فالعبرة بتحير المجتهد لا بتحير المقلد بين حكم يتفرع على
أحد القولين وآخر يتفرع على الآخر والمسألة محتاجة إلى التأمل وإن كان وجه المشهور أقوى
هذا حكم المفتي وأما الحاكم والقاضي فالظاهر كما عن جماعة أنه يتخير أحدهما فيقضي به لأن القضاء

والحكم عملا لا للغير فهو المخير ولما عن بعض من ان تخيير المتخاصمين لا يرفع بعد الحضور ولو حكم على
طبق احدى الامارتين في واقعة فهل له الحكم على طبق الاخرى في واقعة اخرى المحكي عن النهاية المنع
وغيره الجواز بل حكي نسبته الى المحققين لما عن النهاية من انه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك
ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده الا ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال
لابي بكر لا تقض في الشيء الواحد بحكمين مختلفين اقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لان دليل
التخيير ان كان الاخبار الدالة عليه فالظاهر انها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الامر فلا اطلاق فيها
فيها بالنسبة الى حال المتحير بعد الالتزام باحدهما واما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت
من هذه الجهة والاصل عدم حجية الآخر بعد الالتزام باحدهما كما تقرر في دليل عدم جواز العدول
عن فتوى مجتهد الى مثله نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الاقوى استمراره
لان المقتضي له في السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين فان احتمال
تعيين ما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعي فتأمل واستصحاب التخيير غير جار لان الثابت سابقا ثبوت الاختيار
لمن لم يتخير فاثباته لمن اختار والتزم اثبات للحكم في غير موضوعه الاول وبعض المعاصرين استجود هنا
كلام العلامة مع انه منع من العدول عن امارة الى اخرى وعن مجتهد الى اخر فتدبر **ثم**
ان التعادل في الامارات المنصوبة في غير الاحكام كما في اقوال اهل اللغة واهل الرجال يوجب التوقف
لان الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية الى الواقع لا السببية المحضة وان لم يكن منوطا بالظن
الفعلي وقد عرفت ان اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل
في ذلك المقام الا انه ان جعلنا الاصل من المرجحات كما هو المشهور وسيجيء لم يتحقق التعادل بين
الامارتين الا بعد عدم موافقة شيء منهما للاصل والمفروض عدم جواز الرجوع الى الثالث لانه طرح
للامارتين فالاصل الذي يرجع اليه هو الاصل في المسألة المتفرعة على مورد التعارض كما لو فرضنا تعارض
اقوال اهل اللغة في معنى الغناء او الصعيد او الجنابة من الثياب في الاضحية فانه يرجع الى الاصل في المسألة
الفرعية **بقي هنا** ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير ومقدمة للترجيح وهو ان الرجوع
الى التخيير غير جار الا بعد الفحص التام عن المرجحات لان مأخذ التخيير ان كان هو العقل الحاكم بان
عدم امكان الجمع في العمل لا يوجب الا طرح البعض فهو لا يستقل بالتخيير في المأخوذ والمطروح الا بعد
عدم مزية في احدهما اعتبرها الشارع في العمل والحكم بعدمها لا يمكن الا بعد القطع بالعدم
او الظن المعتبر او اجراء اصالة العدم التي لا تعتبر فيما له مدخل في الاحكام الشرعية الكلية الا بعد

الفحص التام مع ان اجماع العدة لا يجدي في استقلال العقل بالتخيير كما لا يخفى وان كان ماخذا لاخبار
العلاجية منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجحات وان كان جواز الاخذ بالتخيير ابتداء الا انه يكفي
في تقييدها دلالة بعضها الاخر على وجوب الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها المتوقف على
الفحص عنها المتمم فيما لم يذكر فيها من المرجحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها فهذا مضافا
الى لزوم الهرج والمرج نظير ما يلزم من العمل بالاصول العملية واللفظية قبل الفحص فهذا مضافا
الى الاجماع القطعي بل الضرورة من كل من يرى وجوب العمل بالراجح من الامارتين فان الخلاف وان
وقع عن جماعة في وجوب العمل بالراجح من الامارتين وعدم وجوبه لعدم اعتبار الظن في احد
الطرفين الا ان من اوجب العمل بالراجح اوجب الفحص عنه ولم يجعله واجبا مشروطا بالاطلاع
عليه فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لاحدى الامارتين

المقالة الثانية في التراجيح

الترجيح تقديم احدى الامارتين على الاخرى في العمل لمزية لها عليها بوجه
من الوجوه وفيه مقامات الاول في وجوب ترجيح احد الخبرين بالمزية الداخلية او الخارجية
الموجودة فيه الثاني في ذكر المزايا المنصوصة في الاخبار الواردة الثالث في وجوب الاقتصار
عليها او التعدي الى غيرها الرابع في بيان المرجحات من الداخلية والخارجية

اما المقام الاول

فالمشهور فيه وجوب الترجيح وحكي عن جماعة منهم الباقلاني والجبائيان
عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم التعادل ويدل على المشهور مضافا الى اجماع المحقق والسيرة
القطعية والمحكية عن الخلف والسلف وتواتر الاخبار بذلك ان حكم المتعارضين من الادلة
على ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما معا اما التخيير لو كانت حجيتهما من باب الموضوعية والسببية
واما التوقف لو كانت حجيتهما من باب الطريقية ومرجع التوقف ايضا الى التخيير اذا لم نجعل الاصل
من المرجحات وفرضنا الكلام في مخالفة الاصل اذ على تقدير الترجيح بالاصل يخرج صورة مطابقة
احدهما للاصل عن مورد التعادل فالحكم بالتخيير على تقدير فقده او كونه مرجعا بناء على ان
الحكم في المتعادلين مطلقا التخيير لا الاصل المطابق لاحدهما والتخيير اما بالنقل واما بالعقل اما
النقل فقد قيد فيه التخيير بفقد المرجح وبه يقيد ما اطلق فيه التخيير واما العقل فلا يدل
على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزية وتعيين العمل بها ولا يندفع هذا الاحتمال باطلاق
ادلة العمل بالاخبار لانها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الامكان لكن صورة
التعارض ليست من صور امكان العمل بكل منهما والا لتعين العمل بكليهما والعقل انما يستقل

من ذلك الحكم المعلق بالامكان هل جواز طرح كليهما لا التخيير بينهما وانما يحكم بالتخيير بضميمة ان
تعيين احدهما ترجيح بلا مرجح فان استقل بقبح المرجح حكم بالتخيير لانه يحكم عند عدم امكان الجمع
وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجح لاحدهما وان لم يستقل بالمقدمة الثالثة توقف
عن التخيير فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكا فان قلت اولا ان كون
الشيء مرجحا مثل كون الشيء دليلا يحتاج الى دليل لان التعبد بخصوص الراجح اذا لم يعلم من
الشارع كان الاصل عدمه بل العمل به مع الشك يكون تشريعا كالتعبد بما لم يعلم حجيته
وثانيا انه اذا دار الامر بين وجوب احدهما على التعيين واحدهما على البدل فالاصل براءة
الذمة عن خصوص الواحد المعين كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران المكلف به بين التخيير
والتعيين قلت كون الترجيح كالحجية امرا يجب وروده التعبد به من الشارع مسلم الا ان الالتزام
بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام الى الشارع احتياط لا يجري فيه
ما تقرر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم فراجع نظير الاحتياط بالتزام ما دل امارة غير معتبرة
على وجوبه مع احتمال الحرمة او العكس واما ادراج المسألة في مسألة دوران المكلف به بين
احدهما المعين وواحد منهما على البدل ففيه انه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب
الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة والاولى منع اندراجها في تلك المسألة لان مرجع الشك
في المقام الى الشك في جواز العمل بالمرجوح ولا دليل مقتض له لقاعدة المنع عما لم يعلم جواز
العمل به من الامارات وهي ليست مختصة بما اذا شك في اصل الحجية ابتداء بل تشمل ما اذا
شك في الحجية الفعلية مع احراز الحجية الشأنية فان المرجوح وان كان حجة في نفسه الا ان حجيته
فعلا مع معارضة الراجح بمعنى جواز العمل به فعلا غير معلوم فالاخذ به والفتوى بمؤداه تشريع محرم
بالادلة الاربعة هذا والتحقيق انا ان قلنا بان العمل باحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم
الشارع به بدليل الاجماع والاخبار العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح
وان قلنا باصالة البراءة عند دوران الامر في المكلف به بين التعيين والتخيير لما عرفت
من ان الشك في جواز العمل بالمرجوح فعلا ولا ينفع وجوب العمل به عينا في نفسه مع
قطع النظر عن المعارض فهو كامارة لم يثبت حجيتها اصلا وان لم نقل بذلك بل قلنا
باستفادة العمل باحد المتعارضين من نفس ادلة العمل بالاخبار فان قلنا بما اخترناه من
ان الاصل التوقف بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقية والكشف الغالبي عن الواقع

فالدليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في احد الخبرين لان كلا منهما جامع لشرائط الطريقية والتمانع يحصل بمجرد ذلك فيجب الرجوع الى الاصول الموجودة في تلك المسألة اذا لم تخالف كلا المتعارضين فرفع اليد عن مقتضى الاصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعلم اعتبارها لا وجه له لان المعارض المخالف بمجرده ليس طريقا فعليا لابتلائه بالمعارض الموافق للاصل والمزية الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض وتوهم استقلال العقل بوجوب العمل باقرب الطريقين الى الواقع وهو الراجح مدفوع بان ذلك انما هو فيما كان بنفسه طريقا كالامارات المعتبرة لمجرد افادة الظن واما الطرق المعتبرة شرعا من حيث افادة نوعها الظن وليس اعتبارها منوطا بالظن فالمتعارضان المفيدان بالنوع للظن في نظر الشارع سواء وما نحن فيه من هذا القبيل لان المفروض ان المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأنية كما يخرج الامارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية اذا كان معارضها اقوى وبالجملة فاعتبار قوة الظن في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بافادة الظن او بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه وان قلنا بالتخيير بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الامكان كون وجوب العمل بكل منهما عينا مانعا عن وجوب العمل بالاخر كذلك ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعا ومجرد مزية احدهما على الاخر بما يرجع الى اقربيته الى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا عن العمل بالمرجوح دون العكس لان المانع بحكم العقل هو مجرد الوجوب والمفروض وجوده في المرجوح وليس في هذا الحكم العقلي اهمال واجمال وواقع مجهول حتى يحتمل تعين الراجح ووجوب طرح المرجوح بالجملة فحكم العقل بالتخيير نتيجة وجوب العمل بكل منهما في حد ذاته وهذا الكلام مطرد في كل واجبين متزاحمين نعم لو كان الوجوب في احدهما آكد والمطلوبية فيه اشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون وجوب الاهم مزاحما لوجوب غيره من دون عكس وكذا لو احتمل الاهمية في احدهما دون الآخر وما نحن فيه ليس كذلك قطعا فان وجوب العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره هذا وقد عرفت فيما تقدم انا لا نقول باصالة التخيير في تعارض الاخبار بل ولا غيرها من الادلة بناء على ان الظاهر من ادلتها وادلة حكم تعارضها كونها من باب الطريقية ولازمه التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما الا ان الدليل الشرعي دل على وجوب العمل باحد المتعارضين في الجملة وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورة

في تعادل الترجيح

٣٥٤

تكافؤ الخبرين او ما يقع من ترجيح احدهما على الاخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح و

اما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلا يجوز الالتزام فصار الاصل وجوب العمل بالراجح وهو اصل ثانوي

بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناء على وجوب الاقتصار

في تقييدها على ما علم كونه مرجحا وقد يستدل على وجوب الترجيح بانه لولا ذلك لاختل نظم

الاجتهاد بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما

من الظاهر والنص المتعارضين وفيه ان الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فان

الظاهر لا يعد معارضا للنص اما لان العمل به لاصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النص

واما لان ذلك لا يعد تعارضا في العرف ومحل النزاع في غير ذلك وكيف كان فقد ظهر ضعف القول

المزبور وضعف دليله المذكور وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن واضعف من ذلك

ما حكي عن النهاية من احتجاجه بانه لو وجب الترجيح بين الامارات في الاحكام لوجب عند تعارض البينات

والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين واجاب عنه في محكي النهاية والمنية بمنع

بطلان التالي وانه يقدم شهادة الاربعة على الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة

ربما كان مذهب اكثر الصحابة والترجيح هنا مذهب الجميع انتهى ومرجع الاخير الى انه لولا الاجماع

حكمنا بالترجيح في البينات ايضا ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقا فانا لو بنينا ان حجية البينة من باب الطريقية

فاللازم مع التعارض التساقط والرجوع الى ما يقتضيه الاصول في ذلك المورد من التحالف او القرعة او غير

ذلك ولو بنى على حجيتها من باب السببية والموضوعية فقد ذكرنا انه لا وجه للترجيح بمجرد اقربية

احدهما الى الواقع لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دل على كون البينة سببا للحكم

على طبقها وتمانعهما مستند الى مجرد سببية كل منهما كما هو المفروض فجعل احدهما مانعا دون

الاخر لا يحتمله العقل ثم انه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين

من الاخبار الى التخيير او التوقف والاحتياط وحمل اخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد ايراد الاشكال

على العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل

ان لم يحصل من دليل اخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى

ولا يخفى بعده عن مدلول اخبار الترجيح وكيف يحمل الامر بالاخذ بما يخالف العامة وطرح ما وافقهم

على الاستحباب خصوصا مع التعليل بان الرشد في خلافهم وان قولهم في المسائل مبني على مخالفة

امير المؤمنين فيما يسمعونه منه وكذا الامر بطرح الشاذ النادر وبعدم الاعتناء والالتفات الى

حكم خبر الاعدل او الافقه من الحكمين مع ان في سياق تلك المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها
ولا يمكن حمله على الاستحباب لو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتأمل وكيف كان فلا شك ان التفصي
عن الاشكال الداعي له الى ذلك اهون من هذا الحمل لما عرفت من عدم جواز حمله على الاستحباب
ثم لو سلمنا دوران الامر بين تقييد اخبار التخيير وبين حمل اخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الاول
اقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من ان حكم الشارع باحد المتعارضين اذا كان مرددا
بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه **المقام الثاني** في ذكر الاخبار
الواردة في احكام المتعارضين وهي اخبار الاول ما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن عمر بن حنظلة
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان
او الى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما
ياخذه سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وانما امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا
الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى
حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما
فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا قد رد والراد علينا الراد على الله وهو
على حد الشرك بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في
حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا
يفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين
اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب
فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع
في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم
قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة
ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين
موافقا للعامة والاخر مخالفا لهما باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت
فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ

بالآخر قلت فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً قال إذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف
عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وهذه الرواية الشريفة وان لم تخل عن الاشكال بل الاشكالات
من حيث ظهور صدرها في التحكيم لاجل فصل الخصومة وقطع المنازعة فلا يناسبها التعدد
ولا غفلة الحكمين عن المعارض الواضح لمدرك حكمه ولا اجتهاد المترافعين وتحريهما في ترجيح مستند
احد الحكمين على الآخر ولا جواز الحكم من احدهما بعد حكم الآخر مع بعد فرض وقوعهما دفعة مع
ان الظاهر ح تساقطهما والحاجة الى حكم ثالث ظاهرة بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجحات
بين المتعارضين فان تلك الاشكالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحة نعم يرد عليه بعض
الاشكالات في ترتب المرجحات فان ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على
الترجيح بالشهرة والشذوذ مع ان عمل العلماء قديماً وحديثاً على العكس على ما يدل عليه المرفوعة
الآتية فانهم لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ الى صفات الراوي اصلاً اللهم الا ان يمنع ذلك
فان الراوي اذا فرض كونه افقه واصدق واورع لم يبعد ترجيح روايته وان انفرد بها على الرواية
المشهورة بين الرواة لكشف اختياره اياها مع فقهه وورعه عن اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة
مثل صدورها تقية او تأويل لم يطلع عليه غيره لكمال فقاهته وتنبهه لدقائق الامور و
جهات الصدور نعم مجرد اصدقية الراوي واورعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم اليه الافقهية
هذا ولكن الرواية مطلقة فتشمل الخبر المشهور روايته بين الاصحاب حتى بين من هو افقه من هذا المنفرد
برواية الشاذ وان كان هو افقه من صاحبه المرضي بحكومته مع ان افقهية الحاكم باحدى الروايتين
لا تستلزم افقهية جميع رواتها فقد يكون من عداه مفضولاً بالنسبة الى رواة الاخرى الا ان
ينزل الرواية على غير هاتين الصورتين وبالجملة فهذا الاشكال ايضاً لا يقدح في ظهور الرواية
بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية وبموافقة الكتاب والسنة ومخالفة
العامة نعم المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة
والورع لكن الظاهر ارادة بيان جواز الترجيح بكل منها ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات
دون بعض وتعارض الصفات بعضها مع بعض بل ذكر في السؤال انهما معاً عدلان مرضيان
لا يفضل احد بهما على صاحبه فقد فهم ان الترجيح بمطلق التفاضل وكذا يوجه الجمع بين موافقة
الكتاب والسنة ومخالفة العامة مع كفاية واحدة منها اجماعاً الثاني ما رواه ابن ابي جمهور الاحسائي في
عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعاً الى زرارة قال سألت ابا جعفر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم

وما يتعلق بهما

الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر فقلت يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان فقال انظر ما وافق منهما العامّة فاتركه وخذ بما خالف فإنّ الحقّ فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع قال إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر قلت إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع فقال إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر الثالث ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضا في حديث طويل قال فيه فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوهما على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنّة موجوداً منهيّاً عنه نهي حرام أو مأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهي النبيّ صلى الله عليه وآله وأمره وما كان في السنّة نهي إعافة أو كراهة ثمّ كان الخبر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرّمه فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً أو بأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتّباع والردّ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا الرابع ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه الخامس ما بسنده أيضاً عن الحسين بن السري قال قال أبو عبد الله عليه السلام إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم السادس ما بسنده عن الحسن بن الجهم في حديث قلت له يعني العبد الصالح يروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه فبأيّهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه السابع ما بسنده عن محمّد بن عبد الله قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين قال إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامّة فخذوه وانظروا ما يوافق أخبارهم فذروه الثامن ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان

٥٧٣ - الاختلاف في المقبولة ... عرفت أن الترجيح ... من حيث ترجيح ... الرواية ... الكتاب في مقام الجمع بين المقبولة والمرفوعة في مرفوعة زرارة تعارض بين الأخبار ...

واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل قلت لا بد
ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما خالف العامة التاسع ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس
قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ قال خذوا به حتى
يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله قال ثم قال أبو عبد الله عليه السلام إنا والله لا ندخلكم
إلا فيما يسعكم العاشر ما عنه بسنده إلى الحسين بن المختار عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام
قال أرأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ قال
كنت آخذ بالأخير فقال لي رحمك الله تعالى الحادي عشر ما بسنده الصحيح ظاهرا عن أبي عمرو الكناني
عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال لي أبو عبد الله يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديث أو أفتيتك بفتيا
ثم جئت بعد ذلك تسألني عنه فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك بأيهما
كنت تأخذ قلت بأحدثهما وأدع الآخر فقال قد أصبت يا أبا عمرو أبى الله إلا أن يعبد سرا أما والله لئن
فعلتم ذلك إنه لخير لي ولكم أبى الله لنا في دينه إلا التقية الثاني عشر ما عنه بسنده الموثق
عن محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله
لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن الثالث عشر ما بسنده
الحسن عن أبي حيون مولى الرضا عليه السلام عنه إن في أخبارنا محكما كمحكم القرآن ومتشابها
كمتشابه القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا الرابع عشر
ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول أنتم أفقه الناس
إذا عرفتم معاني كلامنا إن الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا
يكذب وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة هذا
ما وقفنا عليه من الأخبار الدالة على الترجيح إذا عرفت ما تلوناه عليك من الأخبار فلا يخفى عليك
أن ظواهرها متعارضة فلا بد من علاج ذلك والكلام في ذلك يقع في مواضع الأول

في علاج تعارض الأخبار المذكورة

في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة حيث إن الأولى صريحة في تقديم الترجيح
بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة والثانية بالعكس وهي وإن كانت ضعيفة السند إلا أنها
موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح فإن طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور على الشاذ والمقبولة
وإن كانت مشهورة بين العلماء حتى سميت مقبولة إلا أن عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت
شاذة من حيث الرواية حيث لم يوجد مروية في شيء من جوامع الأخبار المعروفة ولم يحكها إلا ابن أبي جمهور

وما يتعلق بهما

٣٥٩

من العلامة مرفوعة الى زرارة الا ان يقال ان المرفوعة تدل على تقديم المشهور رواية على غيره وانها
وهي هنا المقبولة ولا دليل على ان الشهرة الغالبة مع انا نمنع ان عمل المشهور على تقديم خبر المشهور
رواية على غيره اذا كان الغير اصح منه من حيث صفات الراوي خصوصا صفة الافقهية ويمكن
ان يقال ان السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات فقال الحكم ما حكم
به اعدلهما الخ مع ان السائل ذكر انهما اختلفا في حديثكم وقد يتفق الفقيهان على عدة الترجيح بين الحكام
الا بالفقاهة والورع فالمقبولة نظيرة رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من
دون تعرض للراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات حيث قال عليه السلام ينظر الى
افقههما واعلمهما واورعهما فينفذ حكمه وح فيكون الصفات من مرجحات الحكمين نعم لما فرض
الراوي تساويهما اوجب الامام عليه السلام ملاحظة الترجيح في مستنديهما وامرنا بالاجتهاد والعمل في الواقعة
على طبق الراجح من الخبرين مع الغاء حكومة الحكمين كليهما فاول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين
الاصحاب فينطبق على المرفوعة نعم قد يورد على هذا الوجدان اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع
مع تساوي الحاكمين الى اختيار المدعي ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم
وكيف كان فهذا التوجيه غير بعيد الثاني ان الحديث الثامن وهي رواية الاحتجاج عن سماعة يدل
على وجوب التوقف اولا ثم مع عدم امكانه يرجع الى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم واخبار التوقف
على ما عرفت وستعرف محمولة على صورة التمكن من العلم فيدل الرواية على ان الترجيح بمخالفة العامة
بل وغيرها من المرجحات انما يرجع اليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع الى الامام كما ذهب
اليه بعض وهذا خلاف ظاهر الاخبار الآمرة بالرجوع الى المرجحات ابتداء بقول مطلق بل بعضها
صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم كالمقبولة الآمرة بالرجوع الى المرجحات ثم بالارجاء
حتى تلقى الامام فيكون وجوب الرجوع الى الامام بعد فقد المرجحات والظاهر لزوم طرحها
لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها فيبقى اطلاقات الترجيح سليمة الثالث ان مقتضى القاعدة
تقييد اطلاقات ما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة الا انه قد يستبعد ذلك لورود
تلك المطلقات في مقام الحاجة فلا يبعد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الامام
ان مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات كما يحمل اطلاق اخبار التخيير على ذلك الرابع
ان الحديث الثامن والعشرين الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات الامامية بناء على
القول بكشفهم عن الناسخ الذي اودعه رسول الله صلى الله عليه وآله عندهم هل هو مقدم على باقي الترجيحات

او مؤخر وجها من ان النسخ من جهات التصرف في الظاهر لانه من تخصيص الازمان ولذا ذكروا في تعارض الاحوال وقد مر وسيجي تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيحات الاخر ومن ان النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة فلا ينبغي بل في مقام الجمع ولا يحكم به العرف فلا بد من الرجوع الى المرجحات الاخر كما اذا امتنع الجمع وسيجي بعض الكلام في ذلك الخامس من الروايات الاخيرتين ظاهر بل نص في وجوب الجمع بين الاقوال الصادرة عن الائمة صلوات الله عليهم برد المتشابه الى المحكم والمراد بالمتشابه بقرينة قوله ولا تتبعوا متشابهها فتضلوا هو الظاهر الذي اريد منه خلافه اذ المتشابه اما المجمل واما المأول ولا معنى للنهي عن اتباع المجمل فالمراد ارجاع الظاهر الى النص او الى الاظهر وهذا المعنى لما كان مركوزا في اذهان اهل اللسان ولم يحتج الى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم فلا يبعد ارادة ما يقع من ذلك في الكلمات المحكية عنهم باسناد الثقات التي تنزلت منزلة المعلوم الصدور فالمراد انه لا يجوز المبادرة الى طرح الخبر المنافي لخبر اخر ولو كان الاخر ارجح منه اذا امكن رد المتشابه احدهما الى المحكم الاخر وان الفقيه من تأمل في اطراف الكلمات المحكية عنهم ولم يبادر الى طرحها لمعارضتها بما هو ارجح منها والغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة الى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه

المقام الثالث في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة

فنقول اعلم ان حاصل ما يستفاد من مجموع الاخبار بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح وبعد ما ذكرنا من ان الترجيح بالاعدلية واخواتها انما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما هو ان الترجيح اولا بالشهرة والشذوذ ثم بالاعدلية والاوثقية ثم بمخالفة العامة ثم بمخالفة ميل الحكام واما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد احد الخبرين بدليل قطعي الصدور ولا اشكال في وجوب الاخذ به وكذا الترجيح بموافقة الاصل ولاجل ما ذكرنا لم يذكر ثقة الاسلام رضوان الله عليه في مقام الترجيح في ديباجة الكافي سوى ما ذكرنا فقال اعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برأيه الا على ما اطلقه العالم عليه السلام بقوله اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فذروه وقوله عليه السلام دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد

قوله قده فنقول اعلم ان ما يستفاد الخ اقول قد يناقش ٣٠٤ في افادة

نظرا الى ان الاطلاق

للتعدي عن المرجحات المنصوصة

بالاصدقية في المقبولة فيما يأتي من كلامه

بان فيه حبا اللهم الا ان يجيب كلامه في اثبات التعدي

على ملاحظة المقبولة بنفسها مع قطع النظر عن الجمع بينها وبين

المرفوعة فاهم كما انه قد يناقش فيما افاده بقوله واما الترجيح بموافقة

الكتاب والسنة الخ المبني على كون الاعتضاد وحدانا لا من الترجيح [illegible]

قوله قده ومناسب ذكرها يذكر الخ اقول الوجه في عدم ذكر ثقة الاسلام

الترجيح بالاوصاف انما هو من جهة ما عرفت تحقيقه من كون الترجيح بها في المقبولة

في مسئلة الفتوى لا الرواية واما المرفوعة فهي وان كانت صريحة في الترجيح

بها من حيث الرواية الا انها غير معتبرة عنده وما افاده في وجهه من عدم

الحاجة نظرا الى كون الترجيح بها مركوزا في الاذهان فلا يتوقف على تقريره

من الشرع فربما يناقش فيه بعد منعه ومن هنا ورد الترجيح بها في الاخبار

يمكن ان يقال فيما لم يكن هناك ظن او كان ولم يكن هناك يقوم دليل على حجيته

متعين الحكم بالتخيير بعد العلم بعدم جواز الرجوع الى الاصل مطلقا

من حيث العلم بوجود الحجة والدليل في المسئلة وعدم التعيين

لاحد المتعارضين كما هو المفروض في المفروض

ان احتمال رجحان احدهما لا يجدي من حيث

كونه متعلقا بالموضوع الخارجي

فيتخير بين الخبرين كما

يتخير بين

الوجوب والتحريم في المسئلة الفرعية فليس هذا التخيير هو ثواب التخيير

كما انه يمكن ان يقال في الصورتين فيما اذا كان احتمال وجود المرجح

في احد الخبرين بخصوصه بالتعيين من جهة دوران الحجة الاجمالية حينئذ

سبب التعيين وصاحبه تخييرا فيكون مستقل الحجة على كل تقدير وما هو

مشكوك الحجية الا انه كما ترى لا تعلق له بالتمسك باخبار الترجيح كما انه لا

علم

علم ذلك كله الى العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم
انتهى ولعله ترك الترجيح بالاعدلية والاوثقية لان الترجيح بذلك مركوز في اذهان الناس
غير محتاج الى التوقيف وحكي عن بعض الاخباريين ان وجه اهماله لهذا المرجح كون اخبار كتابه كلها
صحيحة وقوله ولا نعرف من ذلك الا اقله اشارة الى ان العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمن صدورها
او كونها مجمعا عليها قليل والتعويل على الظن بذلك عار عن الدليل وقوله لا نجد شيئا
احوط ولا اوسع الخ اما اوسعية التخيير فواضح واما وجه كونه احوط مع ان الاحوط التوقف والاحتياط
في العمل فلا يبعد ان يكون من جهة ان في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والافتاء
بكون مضمونها هو حكم الله لا غير وتقييد اطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد ولذا
طعن غير واحد من الاخباريين على رؤساء المذهب مثل المحقق والعلامة بانهم يعتمدون في الترجيحات
على امور اعتمدها العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا اثر قال المحدث البحراني قده في
هذا المقام من مقدمات الحدائق انه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع اكثرها
الى محصول والمعتمد عندنا ما ورد من اهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله من الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات
انتهى اقول قد عرفت ان الاصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل باحد المتعارضين هو العمل بما
يحتمل ان يكون مرجحا في نظر الشارع لان جواز العمل بالمرجوح مشكوك نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ
هو التوقف والاحتياط كان الاصل عدم الترجيح الا بما علم كونه مرجحا لكن عرفت ان المختار مع التكافؤ
هو التخيير فالاصل هو العمل بالراجح الا ان يقال ان اطلاقات التخيير حاكمة على هذا الاصل فلا بد
من الترجيحات الخاصة المنصوصة من احد امرين اما ان يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوى
وجوب العمل بكل مزية توجب اقربية ذيها الى الواقع واما ان يستظهر من اطلاقات التخيير الاختصاص
بصورة التكافؤ من جميع الوجوه والحق ان تدقيق النظر في اخبار الترجيح يقتضي التزام الاول كما
ان التأمل الصادق في اخبار التخيير يقتضي التزام الثاني ولذا ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على
المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح
من الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه عن جماعة وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب
منه فقرات من الروايات منها الترجيح بالاصدقية في المقبولة وبالاوثقية في المرفوعة فان اعتبار
هاتين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من
حيث انه اقرب من غير مدخلية خصوصية سبب ليست كالاعدلية والافقهية تحتمل لاعتبار



الاقربية الحاصلة من السبب الخاص صريحة فنقول اذا كان احد الراويين اضبط من الاخر او اعرف بنقل

الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون اصدق واوثق من الراوي الاخر ونتعدى من صفات الراوي

المرجحة الى صفات الرواية الموجبة لاقربية صدورها لان اصدقية الراوي واوثقيته لم يعتبر الا

من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر

منقولا بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق واولى بالوثوق ويؤيد ما ذكرنا ان الراوي بعد سماع

الترجيح بمجموع الصفات لم يسئل عن صورة وجود بعضها وتخالفهما في الروايتين وانما سئل

عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها حتى قال لا يفضل احدهما على

صاحبه يعني بمزية من المزايا اصلا فلولا انه فهم ان كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها

مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما راسا بل ناسبه السؤال عن حكم عدم

اجتماع الصفات فافهم **ومنها** تعليله عليه السلام الاخذ بالمشهور بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه توضيح ذلك

ان معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين

والمراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات

قطعي المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه والا لم يمكن فرضهما مشهورين ولا الرجوع الى صفات

الراوي قبل ملاحظة الشهرة ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فالمراد بنفي

الريب نفيه بالاضافة الى الشاذ ومعناه ان الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل

ترجيح المشهور على الشاذ بان في الشاذ احتمالا لا يوجد في المشهور ومقتضى التعدي عن مورد

النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد الخبرين اقل احتمالا لمخالفة الواقع **ومنها**

تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بان الحق والرشد في خلافهم وان ما وافقهم فيه التقية فان

هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان معه امارة

الحق والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والصواب بل الانصاف ان مقتضى هذا التعليل

كسابقه وجوب الترجيح بما هو ابعد عن الباطل من الاخر وان لم يكن عليه امارة المطابقة كما يدل عليه

قوله عليه السلام ما جاءكم عنا من حديثين مختلفين فقسهما على كتاب الله واحاديثنا فان اشبههما فهو

حق وان لم يشبههما فهو باطل فانه لا توجيه لهاتين القضيتين الا ما ذكرنا من ارادة الابعدية

عن الباطل والاقربية اليه منهما قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك دل على انه اذا دار الامر

بين امرين في احدهما ريب ليس في الاخر ذلك الريب يجب الاخذ به وليس المراد نفي مطلق الريب كما

لا يخفى وح فاذا فرض احد المتعارضين منقولا باللفظ والآخر منقولا بالمعنى وجب الاخذ بالاول لان احتمال الخطأ في النقل بالمعنى منفي فيه وكذا اذا كان احدهما اعلى سندا لقلة الوسائط الى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح

المقام الرابع في بيان

المرجحات وهي على قسمين احدهما ما يكون داخليا وهي كل مزية غير مستقلة في نفسه بل متقومة بما فيه وثانيهما ما يكون خارجيا بان يكون امرا مستقلا بنفسه ولو لم يكن هناك خبر سواء كان معتبرا كالاصل والكتاب او غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها ثم المستقل اما ان يكون مؤثرا في اقربية احد الخبرين الى الواقع كالكتاب والاصل بناء على افادته الظن او غير مؤثر ككون الحرمة اولى بالاخذ من الوجوب والاصل بناء على كونه من باب التعبد الظاهري ووجه الانحصار خصوصا ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات لا يخفى ثم ان الداخلي فهو على اقسام لانه اما ان يكون راجعا الى الصدور فيفيد المرجح كون الخبر اقرب الى الصدور وابعد عن الكذب سواء كان راجعا الى سنده كصفات الراوي او الى متنه كالافصحية وهذا لا يكون الا في اخبار الآحاد واما ان يكون راجعا الى وجه الصدور ككون احدهما مخالفا للعامة او لعمل سلطان الجور او قاضي الجور بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادرا لاجل التقية واما ان يكون راجعا الى مضمونه كالمنقول باللفظ بالنسبة الى المنقول بالمعنى اذ يحتمل الاشتباه في التعبير فيكون مضمون المنقول باللفظ اقرب الى الواقع وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها وهذه الانواع الثلاثة كلها متأخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة فلا تزاحم الاقوى دلالة على ما كان اصح سندا وغيره ففي الكتاب ومشهور الروايات بين الاصحاب لان صفات الرواية لا تزيد على المتواترة وقد عرفت انه لا يجب الغاء ظاهر الكتاب فيما ظهر في محل تخصيص الكتاب والمتواتر باخبار الآحاد فمن هنا يرجع النص من الخبرين المتعارضين والظاهر والاظهر فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجحات الأخر والسر في ذلك ما اشرنا اليه سابقا من ان مصب الترجيح بها هو ما اذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور على غير جهة التقية بل في جزئي كلام واحد لمتكلم واحد وبعبارة اخرى اذا امكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصيرورتهما كالكلام الواحد على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين فيدخل في قوله عليه السلام انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا الى آخر الرواية المتقدمة وقوله عليه السلام ان في كلامنا محكما ومتشابها فردوا متشابهها الى محكمها ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما اذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانهما تحير السائل فيهما ولم يظهر المراد منهما

في بيان مرجحات الداخلية

في التعادل والتراجيح

الا بتأويل اخر لا يحتاج اليهما او لكنهما لم يعرف فيتبع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين
الاظهر منهما خارج عما نحن فيه مما ذكرناه كانه مما لا خلاف فيه كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين
وينبغي ان يعلم انه لا يظهر من مذاهبهم في الاصول وطريقتهم في الفروع نعم قد يظهر من عبارة الشيخ
في الاستبصار خلاف ذلك بل يظهر منه ان الترجيح بالمرجحات بالاخذ بين الناس في الظاهر فضلا
عن الظاهر والاظهر فانه قدس سره بعد ما ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه قال وان كان هناك ما
يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كان سواء
في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن
جميع القرائن التي ذكرناها ينظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه
وضرب من التأويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه
يكون العامل به عاملا بالخبرين معا وان كان الخبران يمكن العمل بكل منهما وحمل الاخر على بعض
الوجوه من التأويل وكان لاحد التأويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او
تلويحا لفظا او منطوقا او دليل الخطاب وكان الاخر عاريا عن ذلك كان العمل به اولى من العمل
بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التأويلين شاهد اخر وكانا متحاذيين كان
العامل مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى موضع الحاجة وقال في العدة واما الاخبار اذا تعارضت
وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين
موافقا للكتاب والسنة المقطوع بها والاخر مخالفا لهما فانه يجب العمل بما وافقهما وترك
العمل بما يخالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة والاخر يخالف وجب العمل بما يوافقهم
وترك ما يخالفهم فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في
حال رواتهما فان كان احد الراويين عدلا وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه
العدل وسنبين القول في العدالة المرعية في هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين
نظر في اكثرهما رواة وعمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد
والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان الخبران موافقين للعامة
او مخالفين لهم نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على وجه من الوجوه
وضرب من التأويل واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل
به العمل بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هنا قرينة تدل على صحة

احدهما ولا ما يرجح احدهما على الآخر فينبغي ان يعمل بهما اذا امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به
وجب طرح العمل بالآخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما وتنافيهما وامكن حمل كل واحد
منهما على ما يوافق الآخر على وجه كان الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى وهذا كله كما ترى
يشمل حتى تعارض العام والخاص مع الاتفاق فيه على الاخذ بالنص وقد صرح في العدة في
باب بناء العام على الخاص بان الرجوع الى الترجيح والتخيير انما هو في تعارض العامين دون العام
والخاص بل لم يجعلهما من المتعارضين اصلا واستدل على العمل بالخاص بما حاصله ان العمل
بالخاص ليس طرحا للعام بل حمل له على ما يمكن ان يريده الحكيم وان العمل بالترجيح والتخيير فرع
للتعارض الذي لا يجري فيه الجمع وهو مناقض لما ذكره هنا من ان الجمع من جهة عدم ما
يرجح احدهما على الآخر وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدثين حيث انكر حمل الخبر الظاهر
في الوجوب والتحريم على الاستحباب والكراهة لمعارضة خبر الرخصة زاعما انه طريق جمع
لا اشارة اليه في اخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع الى المرجحات المقررة وربما يلوح هذا
من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص فانه بعد ما حكم بوجوب البناء قال وقد يستشكل
بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او موافق للكتاب او نحو ذلك وهو يقتضي
تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب والمخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد
لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد
يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن
المتنازع انتهى والتحقيق ان هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل لان الاصل في الخبرين الصدق
والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض
ولهذا لا يطرح الخبر الواحد الخاص بمعارضة العام المتواتر وان شئت قلت ان مرجع التعارض
بين النص والظاهر الى التعارض بين اصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص ومن المعلوم
ارتفاع الاصل بالدليل وكذا الكلام في الظاهر والاظهر فان دليل حجية الاظهر يجعل قرينة
صارفة عن ارادة الظاهر ولا يمكن طرحه لاجل اصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر
فتعين العمل به وتاويل الظاهر به وقد تقدم في ابطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك نعم يبقى الاشكال
في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر فيدور الامر بين الترجيح
من حيث السند وطرح المرجوح وبين الحكم بصدورهما وارادة خلاف الظاهر في احدهما ما ذكرنا

فإنّ دليل حجّية المعارض لا يجوز طرحه لأجل أصالة الظهور في صاحبه بل الأمر بالعكس لأنّ الأصل

لا يزاحم الدليل فيجب الحكم في المقام بالإجمال لتنافي أصالتي الحقيقة في كلّ منهما مع العلم إجمالاً

بإرادة خلاف الظاهر من إحدهما فتسقط أصالتا الظهور من الطرفين فيصيران مجملين بالنسبة إلى

مورد التعارض فهما كظاهري مقطوعي الصدور أو ككلام واحد تصادم فيه ظاهران

ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجية إذ تخصيصها

بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلّا بإخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر مع

أنّه لا محصّل للحكم بصدور الخبرين والتعبّد بكليهما لأجل أن يكون كلّ منهما سبباً لإجمال

الآخر ويتوقّف في العمل بهما فيرجع إلى الأصل إذ لا يترتّب ثمرة على الأمر بالعمل بهما نعم كلاهما

دليل واحد على نفي الثالث كما في المتباينين وهذا هو المتعيّن ولذا استمرّت طريقة العلماء

على ملاحظة المرجّحات السندية في مثل ذلك إلّا أنّ اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد

المرجّحات كما هو ظاهر الأخبار العلاجية والاستنباط المتقدّمين كما أنّ اللازم على الأوّل التوقّف

من أوّل الأمر والرجوع إلى الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما وإلّا فالتخيير من جهة العقل بناء على

القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل كالوجوب والحرمة وقد أشرنا سابقاً

إلى أنّه قد يفصّل في المسألة بين ما إذا كان لكلّ من المتعارضين مورد سليم عن التعارض

كما في العامّين من وجه حيث إنّ الرجوع إلى المرجّحات السندية فيهما على الإطلاق يوجب طرح الخبر

المرجوح في مادّة الافتراق ولا وجه له والاقتصار في الترجيح بها في خصوص مادّة الاجتماع

التي هي محلّ المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به في مادّة الافتراق بعيد عن

ظاهر الأخبار العلاجية وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم مثل قوله اغتسل للجمعة الظاهر

في الوجوب وقوله ينبغي غسل الجمعة الظاهر في الاستحباب فيطرح الخبر المرجوح رأساً لأجل

بعض المرجّحات لكن لا يبعد أنّ المذكور في الأخبار العلاجية إنّما هو من جهة أنّ بناء العرف

في العمل بأخبارهم من حيث الظنّ بالصدور فلا يمكن التبعيض في صدور العامّين من وجه من

حيث مادّتي الافتراق والاجتماع كما أشرنا سابقاً إلى أنّ الخبرين المتعارضين من هذا القبيل

وأمّا إذا تعبّدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبّده ببعض مضمون

الخبر دون بعض وكيف كان فترك التفصيل أوجه منه وهو أوجه من إطلاق إهمال المرجّحات

وأمّا ما ذكرنا في وجهه من عدم جواز طرح دليل حجّية أحد الخبرين لأصالة الظهور في الآخر

فيه انما يحسن اذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة على ارادة خلاف الظاهر في الآخر واما اذا كان
محتاجا الى دليل ثالث يوجب صرف احدهما فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما
الى شاهد بين في ان العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما بعيد غير ممكن فلا بد من طرح احدهما
معينا للترجيح او غير معين للتخيير ولا بأس بحالهما على حال مقطوعي الصدور في الالتجاء الى
الجمع بينهما كما اشرنا الى دفع ذلك عند الكلام في اولوية الجمع على الطرح والمسئلة محل الاشكال
وقد **تلخص** مما ذكرنا ان تقديم النص على الظاهر خارج عن مسئلة الترجيح بحسب الدلالة اذ
الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه نعم النص الظني السند يعارض دليل سنده لدليل حجية
الظهور ولكنه حاكم على اعتبار دليل الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والاظهر نظرا
الى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه غاية الامر ترجيح الاظهر ولا فرق في الظاهر والنص
بين العام والخاص المطلقين اذا فرض عدم احتمال في الخاص يبقى معه ظهوره المستلزم لحمله في تعارض
الظاهرين او تعارض الظاهر والاظهر وبين ما يكون التوجيه فيه بعيدا مثل صيغة الوجوب مع دليل
نفي البأس عن الترك لان العبرة بوجود احتمال في احد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر وان كان ذلك
الاحتمال بعيدا في الغاية لان مقتضى الجمع بين العام والخاص بعينه موجود فيه وقد يظهر خلاف
ما ذكرنا في حكم النص والظاهر من بعض الاصحاب في كتبهم الاستدلالية مثل حمل الخاص المطلق
على التقية لموافقته لمذهب العامة منها ما يظهر من الشيخ ره في مسئلة من زاد في صلوته ركعة حيث
حمل ما ورد في صحة صلوة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقية وعمل على عموم ما دل على ابطال
الزيادة وتبعه بعض متأخري المتأخرين لكن الشيخ ره كانه بنى على ما تقدم عن العدة والاستبصار
من ان الحظر المرجح قبل حمل احد الخبرين على الآخر وعلى استفادة التقية من قرائن اخر غير موافقة
مذهب العامة ومنها ما تقدم عن بعض المحدثين من مؤاخذة حمل الامر والنهي على الاستحباب والكراهة
وقد يظهر من بعض الفرق بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص في الاستحباب وما نحوهما
في قرب التوجيه وبين غيرهما مما كان التأويل الظاهر فيه بعيدا حيث قال بعد نفي الاشكال عن
الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والنص في الاستحباب استشكل الجمع في مثل ما
اذا دل الدليل على ان القبلة او مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء ودل دليل آخر على ان
الوضوء يعاد منهما وقال بان الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستندا الى النص المذكور
واما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر لان تأويل كلامهم لم يثبت حجيته الا

اذا فهم من الخارج ارادته والفتوى والعمل به محتاج الى مستند شرعي فمجرد الاولوية الجمع غير كاف

اقول بعد ما ذكرنا من ان الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبهه بتعيين احدهما

نحن فيه وليس الوجه في الجمع شيوع التخصيص بل المدار على احتمال موجود في احد الدليلين مفقود

في الاخر مع ان حمل ظاهر وجوب اعادة الوضوء على الاستحباب ايضا شايع على ما اعترف به سابقا

وليت شعري ما الذي اراد بقوله تاويل كلامهم لم يثبت حجيته الا اذا فهم من الخارج ارادته فان بني

على طرح ما دل على وجوب اعادة الوضوء وعدم البناء على انه كلامهم ع فاين كلامهم ع حتى يمنع من

تاويله الا بدليل وهل هو الا طرح السند لاجل الفرار عن تاويله وهو غير معقول وان بني على عدم طرحه

وعلى التعبد بصدوره ثم حمله على التقية فهذا ايضا قريب من الاول اذ لا دليل على وجوب التعبد

بخبر يتعين حمله على التقية على تقدير الصدور بل لا معنى لوجوب التعبد به اذ لا اثر في العمل يترتب

عليه وبالجملة ان الخبر الظني اذا دار الامر بين طرح سنده وحمله وتاويله فلا ينبغي التامل في ان

المتعين تاويله ووجوب العمل على طبق التاويل ولا معنى لطرحه والحكم بصدوره تقية فرارا

عن تاويله وسيجيء زيادة توضيح ذلك ثم فلنرجع الى ما كنا فيه من بيان المرجحات في الدلالة

مرجعها الى ترجيح الاظهر على الظاهر والاظهرية قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة

القراين الشخصية وهذا لا يدخل تحت ضابطة وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين كان يكون

احدهما ظاهرا في العموم والاخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم فيتعارضان فيقع الكلام في ترجيح

المفهوم على العموم وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض افراد العام والخاص والتخصيص و

التقييد وقد تكون باعتبار الصنف كترجيح احد العامين والمطلقين على الاخر لبعد التخصيص

او التقييد فيه ولنشر الى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر احد المتعارضين في

مسائل الاولى لا اشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع في مقام التشريع

في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام في العموم الافرادي ويعبر عن ذلك بان التخصيص

اولى من النسخ من غير فرق بين ان يكون احتمال المنسوخية في العام او في الخاص والمعروف تعليل

ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ وقد وقع الخلاف في بعض الصور وتمام ذلك في بحث

العام والخاص من مباحث الالفاظ وكيف كان فلا اشكال في ان احتمال التخصيص مشروط بعدم

ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد حضور

فالخاص لو ورد بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين فيه النسخ واما ارتكاب كون الخاص

كما شفافاً عن قرينة كانت مع العام واختفت فهو خلاف الاصل والكلام في علاج المعارضة
من دون التزام وجود شيء زائد عليهما نعم لو كان هناك دليل على امتناع النسخ وجب المصير
الى التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل وجواز ارادة خلاف الظاهر من المخاطبين واما
مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره وبعبارة اخرى تكليفهم ظاهراً هو العمل بالعموم و
من هنا يقع الاشكال في تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي ص او الوصي ع او بعض الائمة ع
بالمخصصات الواردة بعد ذلك بمدة عن باقي الائمة ع فانه لا بد ان يرتكب فيها النسخ او كشف الخاص
عن قرينة مع العام مختفية او كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به
الخصوص واقعاً اما النسخ فبعد توجيهه بوقوعه بعد النبي ص بارادة كشف ما بينه النبي ص
للوصي ع عن غاية الحكم الاول وابتداء الحكم الثاني مدفوع بان غلبة هذا النحو من التخصيصات
تأبى عن حملها على ذلك مع ان الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونهما
حكماً مستمراً من اول الشريعة الى آخرها الا ان يفرض المتقدم ظاهراً في الاستمرار والمتأخر
كما لا يخفى وهذا لم يحصل في كثير من الموارد بل اكثرها واما اختفاء المخصصات فيبعده بل يحيله
عادة عموم البلوى بها من حيث العلم والعمل مع امكان دعوى العلم بعدم علم اهل
العصر المتقدم وعملهم بها بل المعلوم جهلهم بها فالاوجه هو الاحتمال الثالث فكما ان
رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدريج كما يظهر من الاخبار والآثار مع
اشتراك الكل في الاحكام الواقعية فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات
فيجوز ان يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض
المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات وان كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك
ودعوى الفرق بين اخفاء التكليف الفعلي وابقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك
بمقتضى البراءة العقلية وبين انشاء الرخصة في فعل الحرام وترك الواجب ممنوعة غاية الامر
ان الاول من قبيل عدم البيان والثاني من قبيل بيان العدم ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة مع
ان بيان العدم قد يدعى وجوده في الكل بمثل قوله ص في خطبة الغدير في حجة الوداع معاشر
الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا وقد امرتكم به وما من شيء يقربكم الى
النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه بل يجوز ان يكون مضمون العموم والاطلاق
هو الحكم الالزامي واخفاء القرينة المتضمنة لنفي الالزام فيكون التكليف حينئذ لمصلحة فيه



لانّ المكلّف به فالحاصل ان المستفاد من التتبّع في الاخبار والآثار من خلوّ العمومات والمطلقات
عن القرينة انّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يجعل الوصيّ مبيّناً لجميع ما اطلقه واطلق في كتاب الله الكريم واودعه
علم ذلك وغيره وكذلك الوصيّ بالنسبة الى من بعده من الاوصياء صلوات الله عليهم اجمعين
فبيّنوا ما راوا فيه المصلحة واخفوا ما راوا المصلحة في اخفائه فان قلت اللازم من ذلك عدم
جواز التمسّك باصالة عدم التخصيص في العمومات بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين
او فرض الخطاب في غير الكتاب اذ لا يلزم من عدم المخصّص لها في الواقع ارادة العموم لان المفروض
ح جواز تاخير المخصّص عن وقت العمل بالخطاب قلت المستند في اثبات اصالة الحقيقة باصالة عدم
القرينة في الخطاب بلفظ المجرّد وارادة خلافه بضميمة ان الاصل الذي استقرّ عليه طريقة التخاطب
هو ان المتكلّم لا يلقي الكلام الا لاجل ارادة تفهيم معناه الحقيقي او المجازي فاذا لم ينصب قرينة
على ارادة تفهيم المجاز تعيّن ارادة الحقيقة فعلاً وح فان اطّلعنا على التخصيص المتاخّر كان هذا
كاشفاً عن مخالفة المتكلّم لهذا الاصل لنكتة واما اذا لم نطّلع عليه ونفيناه بالاصل فاللازم
الحكم بارادة الظاهر من المخاطبين فيشاركهم الغائبون معهم ومنها تعارض الاطلاق والعموم فيتعارض
تقييد المطلق وتخصيص العام ولا اشكال في ترجيح التقييد على ما حقّقه سلطان العلماء
من كونه حقيقة لان الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان والعام بيان فعدم البيان للتقييد
جزء من مقتضي الاطلاق والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم فاذا دفعنا المانع
عن العموم بالاصل والمفروض وجود المقتضي له ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للاطلاق فالاطلاق
دليل تعليقي والعام دليل تنجيزي والعمل بالتعليقي موقوف على طرح التنجيزي لتوقّف موضوعه
على عدمه فلو كان طرح التنجيزي متوقّفاً على العمل بالتعليقي ومسبّباً عنه لزم الدور بل هو
يتوقّف على حجّة اخرى راجحة عليه واما على القول بكونه مجازاً فالمعروف في وجه تقديم التقييد
كونه اغلب من التخصيص وفيه تامّل نعم اذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الافادة
غير مستندة الى الوضع كمذهب السلطان في عموم البدلي ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع
سائر المجازات ومنها تعارض العموم مع غير الاطلاق من الظواهر والظاهر المعروف تقديم التخصيص
لغلبته وشيوعه وقد يتامّل في بعضها مثل ظهور الصيغة في الوجوب فان استعمالها في
الاستحباب شائع ايضاً بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً ولم يقل ذلك في العام المخصّص فتامّل ومنها تعارض
ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية والشرطية

٣٧١ قوله ومنها تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع الاخر

على الوصفية ومنها تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات فيدور الامر
بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر اخر والمعروف ترجيح الكل على النسخ لغلبتها بالنسبة اليه وقد
يستدل على ذلك بقولهم ع حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وفيه ان الظاهر
سوقه لبيان استمرار احكام محمد ص نوعا من قبل الله جل ذكره الى يوم القيمة في مقابل نسخها بدين
اخر لا لبيان استمرار احكامه الشخصية الا ما خرج بالدليل فالمراد ان حلاله ص حلال من قبل الله
جل ذكره الى يوم القيمة لا ان الحلال من قبله ص حلال من قبله الى يوم القيمة ليكون المراد استمرار
حليته واضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام لان الكلام في قوة احد الظاهرين
وضعف الاخر فلا وجه لملاحظة الاصول العملية في هذا المقام مع انا اذا فرضنا عاما متقدما وخاصا
متاخرا فالشك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم فاستصحاب الحكم السابق لا
يقتضي ظهور الكلام في عدم النسخ معارضا بظهوره في العموم ثم لا يجري في مثل العام المتاخر
عن الخاص ثم ان هذا التعارض انما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداء
والا تعين التخصيص ومنها ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى المجازي
وعبر عنه بتقديم الحقيقة على المجاز ورجحها عليه فان اراد وا انه اذا دار الامر بين طرح الوضع
اللفظي بارادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بارادة المعنى
الحقيقي فلا اعرف له وجها لان ظهور اللفظ في المعنى المجازي ان كان مستندا الى قرينة لفظية
فظهوره مستند الى الوضع وان استند الى حال او قرينة منفصلة قطعية فلا يقصر عن الوضع
وان كان ظنا معتبرا فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض كما يقدم على ظهور اللفظ المقرون
بها الا ان يفرض ظهوره ضعيفا يقوى عليه ظهور الدليل المعارض فيدور الامر بين ظاهرين
احدهما اقوى من الاخر وان ارادوا به معنى اخر فلابد من التامل فيه **هذا** بعض الكلام في تعارض
النوعين المختلفين من الظهور واما الصنفان المختلفان من نوع واحد فالمجاز الراجح الشايع مقدم
على غيره ولذا يحمل الامر في اسد يرمي على الرجل الشجاع دون الرجل الابخر ويحمل الامر المصروف
عن الوجوب على الاستحباب دون الاباحة واما تقديم بعض افراد التخصيص على بعض فقد يكون
بقوة احد العامين على الاخر اما لنفسه كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف ونحو ذلك واما
بملاحظة المقام فان العام المسوق لبيان الضابط اقوى من غيره ونحو ذلك وقد يكون لقرب احد
التخصيصين وبعد الاخر كما يقال ان الاقل افرادا مقدم على غيره فان العرف يقدم عموم يجوز اكل

كل يدل على عموم النهي عن اكل كل حامض لانه اقل فرداً فيكون اشبه بالنص وكما اذا كان التخصيص في احدهما تخصيصاً للكثير من الافراد بخلاف الاخر فيجري في المقام شيء وهو ان ما ذكرنا من حكم من ان النص يحكم على الظاهر والاظهر على الظاهر لا اشكال في تحصيله في المتعارضين واما اذا كان التعارض بين ازيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك اذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظة احدهما مع الثالث فقد يكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه وينقلب بعد تلك الملاحظة الى العموم المطلق او بالعكس او الى التباين **وقد** وقع التوهم في بعض المقامات فنقول توضيحاً لذلك ان النسبة بين المتعارضات المذكورة ان كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين فان كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع الى المرجحات مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام الفساق ويستحب اكرام الشعراء فيتعارض الكل في مادة الاجتماع وان كانت النسبة عموماً مطلقاً فان لم يلزم محذور من تخصيص العام بهما خصص بهما مثل المثال الآتي وان لزم محذور مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام فساق العلماء ويكره اكرام عدول العلماء فان اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالمتباينين لان مجموع الخاصين مباين للعام وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الافراد باجماع ونحوه مع الخاص المطلق الاخر فاذا ورد اكرم العلماء ودل من الخارج دليل على عدم وجوب اكرام فساق العلماء وورد ايضاً لا تكرم النحويين كان النسبة على هذا بينه وبين العام بعد اخراج الفساق عموماً من وجه ولا اظن يلتزم بذلك فيما اذا كان الخاصان دليلين لفظيين اذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع احدهما على ملاحظته مع الاخر وانما يتوهم ذلك في العام المخصص بالاجماع او العقل لزعم ان المخصص المذكور يكون كالمتصل فكان العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج والتعارض انما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من الدليلين لا بين ما وضع اللفظ له وان هام عام استعماله فيه فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه ويندفع بان التنافي في المتعارضين انما يكون بين ظاهري الدليلين وظهور الظاهر اما ان يستند الى وضعه واما ان يستند الى قرينة المراد وكيف كان فلا بد من احرازه حين التعارض وقبل علاجه اذ العلاج راجع الى دفع المانع لا الى احراز المقتضي والعام المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي ان لوحظ بالنسبة الى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء في المانعية عن ظهوره

قوله فنقول توضيحاً لذلك الخ غرضه من التعرض للكلام في بيان حال المتعارضات في المقام ليس لاجل اختلافهما مع المتعدد ... فيما ذكر لهما من الاحكام او اختصاصهما فيما ذكر بمقتض او ابرام من انه هو لا حيث انه قد يصعب فيها تشخيص كل من النص والظاهر والاظهر فيتوهم كل منهما الاخر وقع لبعض الاعلام فطويل النزاع في موارد الاشكال الآتية في الكبرى من الصغرى فلا تغفل

المقدار ومن ان الاقتصار عليه يؤدي الى الطرح في تمام المورد حيث لا شيء في البين

يعين المقدار في طائفة من الافراد فيكون الكلام في قوة المجمل فلا سبيل للتعبد به اصلاً الا ان يقال بالتخيير في تعيينه دلالة وجه لرادان ولا دليل على ايكال امره الى احد فانما الدليل على لزوم الطرح حسب ثم لا يخفى ان الترجيح والتخيير في المقام لو كان بين مجموع المخصصات والعام فلا بد في ترجيحه عليها من ترجيح له على مجموعها ولو لم يكن له على كل منها فلا اشكال في ترجيحه فيما اذا كان اقوى من الكل وفي ترجيحها عليه لو كان الكل اقوى كما انه لا اشكال في التخيير في صورة مساواة سنده مع سند الكل والظاهر ايضاً ترجيحه فيما اذا كان سنده مساوياً مع سند بعضها واقوى من الاخر لاشتمالها على الاضعف والمركب

في العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما وان لوحظ بالنسبة الى المراد منه بعد التخصيص بذلك

الدليل فلا ظهور له في ارادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل لابعد اثبات كونه تمام المراد

وهو غير معلوم لابعد نفي احتمال مخصص اخر ولو باصالة عدمه اذ لا فهو مجمل مردد بين تمام المراد وبعضه

لان الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقي واصالة عدم المخصص الاخر في

المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه

بين المخصص اللفظي عموما من وجه وبعبارة اوضح تعارض العلماء بعد اخراج فساقهم مع

النحويين ان كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيته فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبة بين

ظاهرين لان ظهوره يتوقف على علاجه ودفع تخصيصه بلا تكرم النحويين وان كان بعد

علاجه ودفعه فلا دافع له بل هو كالدليل الخارجي المذكور رافع عن مقتضى وضع العموم نعم

لو كان المخصص متصلا بالعام من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض كما في اكرم العلماء

العدول او ان كانوا عدولا او عدولهم صحت ملاحظة النسبة بين قيل التركيب الظاهر في تمام الباقي

وبين المخصص اللفظي المذكور وان قلنا بكون العام المخصص بالمتصل مجازا الا انه يصير

من قبيل اسد يرمي فلو ورد مخصص منفصل اخر كان مانعا لهذا الظهور وهذا بخلاف

العام المخصص بالمنفصل فانه لا يحكم بمجرد وجدان مخصص منفصل بظهوره في تمام الباقي الا بعد

احراز عدم مخصص اخر فالعام المخصص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه بل هو قبل احراز

جميع المخصصات مجمل مردد بين تمام الباقي وبعضه بعد تعيين ارادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه

من التخصيصات المخصص المتصل فلما كان ظهوره مستندا الى وضع الكلام التركيبي

على القول بكونه حقيقة او بوضع لفظ القرينة بناء على كون لفظ العام مجازا صح اتصاف

الكلام بالظهور لاحتمال ارادة خلاف ما وضع له التركيب او لفظ القرينة والظاهر ان

التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل لان مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي ولذا يفيد الحصر

فاذا قال لا تكرم العلماء الا العدول ثم قال اكرم النحويين كان مخالفا لظاهر الكلام الاول ومن

هنا يصح ان يقال ان النسبة بين قوله ليس في العارية ضمان الا الدينار والدرهم وبين

ما دل على ضمان الذهب والفضة عموم من وجه كما عن غير واحد من متاخري المتاخرين

فيرجع الاول لان دلالته بالعموم ودلالة الثاني بالاطلاق او يرجع الى عموم ما نفي الضمان

خلافا لما ذكره بعضهم من ان تخصيص عموم الدرهم والدينار لا ينافي تخصيصه بمطلق

الذهب في الفضة وذكره صاحب المسالك واطال الكلام في توضيح ذلك فقال ما المحصّل

لاخلاف في ضمانهما بمعنى الدراهم والدنانير عينا وانما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة

كالحلي المصوغ فان مقتضى الخبر الاول وتحوه دخولها ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم

والدنانير خروجها ومن الاصحاب من نظر الى ان الذهب والفضة مخصصا من عدم الضمان

مطلقا ولا منافاة بينهما وبين الدراهم والدنانير لانهما بعض افرادهما وتستثنى الجميع ويثبت الضمان

في مطلق الجنسين ومنهم من التفت الى ان الذهب والفضة مطلقان او عامان بحسب افادة

الجنس المعرّف العموم وقيد الدراهم والدنانير مقيدان او مخصصان فيجمع بين النصوص

بحمل المطلق على المقيد او العام على الخاص **والتحقيق** في ذلك ان نقول ان هنا نصوصا

على ثلاثة اضرب احدها عام في عدم الضمان من غير تقييد كصحيحي الحلبي عن الصادق لابن علي

مستجير عمار بن خالد وصاحب الغايب والودعي مؤتمن وقريب منهما صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر

عليه السلام وثانيها بحكمها الا انه استثنى مطلق الذهب والفضة وثالثها بحكمها الا انه استثنى

الدنانير والدراهم وحينئذ فلا بد من الجمع فاخراج الدراهم والدنانير لازم لخروجهما على الوجهين

الاخيرين فاذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله وقد عارضه التخصيص بمطلق

الجنسين فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام على الخاص فنقول لما كانا الدراهم والدنانير اخص

من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملا بالقاعدة فلا يبقى المعارضة الا بين العام

الاول والخاص الاخير اعني الاستثناء ان كلا منهما مخصص لذلك العام لان كلا منهما مستثنى

وليس هنا الا ان احدهما مخصص بامر لازم مطلقا وذلك غير مانع فيخصص العام الاول

بكل منهما او نقيد مطلقا الا ان احدهما يخصص الاخر لعدم المنافاة بين اخراج الذهب

والفضة في لفظ والدراهم والدنانير في لفظ حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص او التقييد ونقول

فان العمل بالخبرين الاخيرين لا يمكن لان احدهما يقتضي الا الدنانير وابقى الباقي على حكم عدم

الضمان صريحا والاخر يستثني الا الدراهم وابقى الباقي على حكم عدم الضمان كذلك فلا انهما

فاسدتان الا بدليل كل منهما لم يعمل به احد بخلاف الخبر المخصص بالذهب والفضة فان قيل

التخصيص انما جعلناهما معا لا بمجرد احدهما فلا يقتضي عدم لا استثناء بهما على الحكم المطلق

منه قلنا هذا ايضا لا يمنع قصور كل واحد من الدلالة لان كل واحد مع قطع النظر عن

صاحبه قاصر وقد وقع نظايره في موضعين في حالتين مختلفتين فظهر ان لو اخذ الحصر من كل منهما

الفضول في المعروفة ومقتضى استثناء الاخيرين تعيينه كما

تقدم وقد تفطن

الشهيد الثاني فيها

فان بين عنده بالاحد لورود كلا

وفا هو اللفظ وغيره كونه من المخصصات

المنفصلة حيث قد ذهبوا الشافية بين الاستثنائين

فخصصوا عموم الذهب والفضة واطلاقهما بخصوص الدراهم

والدنانير ثم خصصوا عموم نفي الضمان بهما والا فلا يتحقق التنافي

بين الاستثنائين حتى يوجب الجمع بينهما بتخصيص احدهما بالاخر

عدم نصوصية في البين اصلا بان تعارض دليلان مع ثالث ولم

يكن بين نفس الدليلين تعارض اصلا وكانا بالنسبة الى الثالث

من قبيل الظاهرين دون الاظهر وهو على اقسام لانه

تعارض كل من الظاهرين مع الثالث اما ان

يكون من قبيل التباين كقولنا اكرم

العلماء ولا تكرم العلماء

ولا تكرم العلماء

يكون من قبيل تعارض العموم والخصوص من وجه مثل قولنا اكرم العلماء ولا

تكرم الشعراء ولا تكرم الظرفاء اذا فرض كون بعض الشعراء والظرفاء من العلماء

وبعض العلماء غير شاعر ولا ظريف واما ان يكون تعارض احدهما مع الثالث

من قبيل تعارض التباين وتعارض الاخر من قبيل تعارض العموم والخصوص

من وجه مثل قولنا اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ولا تكرم الشعراء الا ...

غير مقصود وانما المستثنى فيهما من جملة الافراد المستثنا وعلى تقدير الجمع بينهما بجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما لا يخرجان عن المقصود لدلالته على المطلوب لانه لا يعلم منهما الا ان الاستثنا ليس مقصورا على ما ذكر في كل واحد فان قيل اخراج الدراهم والدنانير خاصة بيان في اخراج جملة الذهب والفضة فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين النوعين لتحقق المنافاة قلنا نمنع تحقق المنافاة بين الامرين فان الاستثنا الدراهم والدنانير يقتضي بقاء العموم في حكم عدم الضمان فيما عداهما وقد عارضه الاستثنا الاخر فوجب تخصيصه به ايضا فلا وجه لتخصيص احد المخصصين بالاخر وايضا فان حمل العام على الخاص استعمال مجازي واستعماله على عمومه حقيقة ولا يجوز العدول الى المجاز مع امكان الاستعمال على وجه الحقيقة وهو هنا ممكن في عموم الذهب والفضة فيتعين وانما صرنا الى التخصيص في الاول لتعذر على كل تقدير فان قيل اذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما امكن لان كل فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال حيث كان حقه ان يطلق على جميع الافراد ومتى قد تعارض هنا مجازان احدهما في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم والثاني في زيادة تخصيص العام الاول بمطلق الذهب والفضة على تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم فترجيح احد المجازين على الاخر ترجيح من غير مرجح بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب والفضة لان فيه مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو اخص منه قلنا لا نسلم التنافي بين الامرين لان استعمال العام الاول على وجه المجاز حاصل على كل تقدير اجماعا وزيادة التجوز في الاستعمال لا يعارض به اصل التجوز في المعنى الاخر فان بقاء الذهب والفضة على عمومها استعمال حقيقي فكيف يكافيه مجرد تقليل التجوز مع ثبوت اصله وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح لان المرجح حاصل في جانب الحقيقة **هذا** ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين **وبقي** فيه مواضع يحتاج الى تنقيح انتهى قول الشهيد يقتضيه النظر ان النسبة بين روايتي الدرهم والدينار بعد جعلهما كرواية واحدة وبين ما دل على استثنا الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه لان التعارض بين العقد السلبي من الاولى والعقد الايجابي من الثانية الا ان الاول عام والثاني مطلق والتقييد اولى من التخصيص وتعبارة اخرى يدور الامر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار

الكلام فيما يحتاج الى زيادة تحقيق

ورفع اليد عن اطلاق الذهب والفضة وتقييدهما اولى الا ان يقال ان الحصر في كل من روايتي
الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصهما باحدهما فيجب اخراج الآخر عن عمومه فان ذلك
يوجب الوهن في الحصر وان لم يكن الامر كذلك في مطلق العام ويؤيد ذلك ان تقييد الذهب
والفضة بالنقدين مع غلبة استعمالها في المصوغ بعيد جدا ثم مما ذكرنا يظهر النظر في مواضع مما
ذكره صاحب المسالك في تحرير وجه المسألة وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فان كان
فيها ما يقدم على بعض آخر منها اما لاجل الدلالة كما في النص والظاهر او الظاهر والاظهر واما لاجل مرجح
آخر قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقي المتعارضات فقد تنقلب النسبة وقد يحدث
الترجيح كما اذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب اكرام العدول فانه اذا خص العلماء
بعدولهم يصير اخص مطلقا من العدول فيخصص العدول بغير علمائهم والسر في ذلك واضح اذ لولا
الترتيب في العلاج لزم الغاء النص او طرح الظاهر المنافي له رأسا وكلاهما باطل وقد ينقلب
النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة كما لو ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق
ويستحب اكرام الشعراء فاذا فرضنا ان الفساق اكثر فردا من العلماء خص بغير العلماء فيخرج العالم
الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مرددا بين الوجوب والاستحباب
ثم اذا فرض ان الفساق بعد اخراج العلماء اقل فردا من الشعراء خص الشعراء به فالفاسق الشاعر غير
مستحب الاكرام فاذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق اقل موردا من العلماء خص
دليل العلماء بدليله فيحكم بان مادة الاجتماع بين الكل اعني العالم الشاعر الفاسق مستحب
الاكرام وقس على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض والغرض
من اطالة الكلام في ذلك التنبيه على وجوب التأمل في علاج الدلالة عند التعارض لانا
قد عثرنا في كتب الاستدلال على بعض الزلات والله مقيل العثرات وحيث فرغنا عن
بعض الكلام في المرجحات من حيث الدلالة التي هي مقدمة على غيرها فلنشرع في مرجحات
الرواية من الجهات الاخر **فنقول** ومن الله التوفيق للاهتداء قد عرفت ان الترجيح اما
من حيث الصدور بمعنى جعل صدور احد الخبرين اقرب من صدور غيره بحيث لو دار الامر بين الحكم
بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره ومورد هذا المرجح قد يكون في السند كاعدلية
الراوي وقد يكون في المتن ككونه افصح واما ان يكون من حيث جهة الصدور فان صدور الرواية
قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية او غيرها من مصالح اظهار

خلاف الواقع فيكون احدهما بحسب المرجح اقرب الى الصدور ولاجل ذلك الى الواقع واما ان يكون من حيث المضمون بان يكون مضمون احدهما اقرب في النظر الى الواقع واما تقسيم الاصوليين المرجحات الى السندية والمتنية فهو باعتبار مورد المرجح لا باعتبار مورد الرجحان ولذا يذكرون في المرجحات المتنية مثل الفصيح والافصح والنقل باللفظ والمعنى بل يذكرون المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم واشباه ذلك ونحن نذكر ان شاء الله نبذا من القسمين لان استيفاء الجميع تطويل لا حاجة اليه بعد معرفة ان المناط كون احدهما اقرب من حيث الصدور عن الامام عليه السلام لبيان الحكم الواقعي **اما** الترجيح بالسند فبامور **منها** كون احد الراويين عدلا والاخر غير عادل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزا عن الكذب **و منها** كونه اعدل وتعرف الاعدلية اما بالنص عليها واما بذكر فضائل فيه لم يذكر في الاخر **و منها** كونه اصدق مع عدالة كليهما ويدخل في ذلك كونه اضبط وفي حكم الترجيح بهذه الامور ان يكون طريق ثبوت مناط القبول في احدهما اوضح من الاخر واقرب الى الواقع من جهة تعدد المزكي او رجحان احد المزكيين على الاخر ويلحق بذلك التباس اسم المزكى بغيره من المجروحين وضعف ما يميز المشترك به **و منها** علو الاسناد لانه كلما قلت الواسطة كان احتمال الكذب اقل وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الاسناد لتباعد زمان الرواة فيكون مظنة الارسال والحوالة على نظر المجتهد ومنها ان يرسل احد الراويين فيحذف الواسطة ويسند الاخر ولكن هذا في الحقيقة يحمل ان يكون توثيق المرسل له معارضا بجرح جارح ولهذا الاحتمال منتف في الاخر وهذا اذا كان المرسل ممن يقبل مراسيله والا فلا يعارض المسند راسا وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند ولم يعلم وجهه **و منها** ان يكون الراوي لاحدى الروايتين متعددا وراوي الاخرى واحدا او يكون رواة احدهما اكثر فان المتعدد يرجح على الواحد والاكثر على الاقل كما هو واضح وحكي عن بعض العامة عدم الترجيح قياسا على الشهادة والفتوى ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات ايضا وهو ضعيف **و منها** ان يكون طريق تحمل احد الراويين اعلى من طريق تحمل الاخر كان يكون احدهما بقراءته على الشيخ والاخر بقراءة الشيخ عليه وهكذا غيرهما من انحاء التحمل **هذه** نبذة من المرجحات السندية التي توجب القوة من حيث الصدور وعرفت ان معنى القوة كون احدهما اقرب الى الواقع من حيث اشتماله على مزية غير موجودة في الاخر

في المرجحات السندية

الاول ضعيف بما عرفت شرح القول فيه منه قدس سره

الجزء الاول من الكتاب والتعليقة وقد وافق فيه بعض اصحابنا ... وان قال بعض متاخري المحققين ... المراد من البعض في كلامه المتقدم ذكره ... وقفت بعد هذا على كلام بعض الاصحاب ...

... ان الاجماعات المنقولة وان لم تنهض على التعميم ...
الاجماع على وجوب الاخذ باقوى الدليلين يقتضي وجوب الاخذ بما يكون اقرب بالنسبة الى الواقع ...
الاخبار العلاجية على ما اشبعنا القول فيه يقتضي بالتعميم جدا
من التعبد الصرف الابلغ
عند اخبار العلاج
نظير مرجحات ائمة الجماعة والقاضي فان اعتبار القرب الى الواقع في باب التعبد قطعا وقد عرفت انطباق التعليل في تقديم من لم يعرف القوم على الضابط المذكور ولعلنا نتكلم فيه بعد ذلك ان شاء الله تعالى ...

لو فرضنا العلم بكذب احدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذى المزية للواقع ارجح واقوى من مطابقة الاخر او الافقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح لكنه من جهة احتمال صدق كلا الخبرين فان الخبرين المتعارضين لا يعلم غالبا كذب احدهما وانما التجئنا الى طرح احدهما بناء على تنافي ظاهريهما وعدم امكان الجمع بينهما لعدم الشاهد فيصيران في حكم ما لو وجب تطرح احدهما فما لكونه كاذبا فيؤخذ بما هو اقرب الى الصدق من الاخر والغرض من اطالة الكلام هنا ان بعضهم تخيل ان المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند او المتن بعضها يفيد الظن القوي وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لا يفيد الظن اصلا فحكم بحجية الاولين واستشكل في الثالث من حيث ان الاحوط الاخذ بما فيه المرجح ومن اطلاق ادلة التخيير وقوى ذلك بناء على انه لا دليل على الترجيح بالامور التعبدية في مقابل اطلاقات التخيير وانت خبير بان جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأني بالمعنى الذي ذكرنا وهو انه لو فرض القطع بكذب احد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح ارجح من صدقه واذا لم نفرض العلم بكذب احد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب الاخر ولو فرض شيء منها كان في نفسه موجبا للظن بكذب الخبر كان مسقطا للخبر عن درجة الحجية ومخرجا للمسألة عن التعارض فيعد ذلك الشيء موهنا لا مرجحا اذ فرق واضح عند التأمل بين ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع **واما** ما يرجع الى المتن فهي امور منها الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره لان الركيك ابعد من كلام المعصوم الا ان يكون منقولا بالمعنى ومنها الافصحية ذكره جماعة خلافا للاخرين وفيه تأمل لعدم كون الفصيح بعيدا عن كلام الامام ولا الافصح اقرب اليه في مقام بيان الاحكام الشرعية ومنها اضطراب المتن كما في بعض روايات عمار ومرجع الترجيح بهذه الى كون متن احد الخبرين اقرب صدورا من متن الاخر وعلل بعض المعاصرين الترجيح بمرجحات المتن بعد ان عد هذه منها بان مرجع ذلك الى الظن بالدلالة وهو مما لم يختلف فيه علماء الاسلام وليس مبنيا على حجية مطلق الظن المختلف فيه ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ والفصاحة والركاكة والمسموع من الشيخ بالنسبة الى المقروء عليه والجزم بالسماع من المعصوم على غيره وكثيرا من اقسام مرجحات الدلالة كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك وانت خبير بان مرجع الترجيح بالفصاحة الى رجحان صدور احد المتنين

الترجيح في قبال السلب الكلي مضافا الى الكفاية الكلية استفادة من الاخبار روايات ما افاده في المعارج فيتوجه عليه اولا عدم الفرق في حجية خبر الواحد بين المسألة الاصولية العلمية والفرعية كما ذكره في المعالم وغيره نعم المسألة العلمية المجردة لا يثبت بخبر الواحد كما اسمعناك في الجزء الاول من التعليقة وثانيا بان الترجيح بما عادل عليه الاخبار المستفيضة من المقبولة والصحاح وغيرها وليس المستند فيه مجرد رواية عبيدة بن زرارة

في الموافق احتمال التقية في المخالف فاذا كان الاحتمال المذكور متطرقا في الموافق ايضا فلا يصلح للمعارضة والتقية سواء كان قليلا او كثيرا الحيث فيها فيبقى احتمال التقية سليما فيصلح للترجيح لعدم المانع منه الا المعارضة على ما يظهر من هذا الكلام وامّا ثالثا ان الكلية المستفادة من اخبار الباب تغنينا عن التكلم في اثبات كون مرجح منصوص

الى بعده عن مقام الترجيح ومساق اخبار العلاج الا ان دل عليه الكثير على الترجيح في لفظ العامة في ابتداء النظر كما في الكتاب من ذكر فيه انه مما استظهره المحقق من الشيخ قدس سره مع ان كلامه صريح في استظهار الوجه الرابع منه على ما عرفت ما في الكتاب حيث ان مفاد الرواية المروية عن الصادق ع هو الوجه الرابع كون دليله حكما ما دل على كون عنوان الترجيح في لفظ القوم الطريقية حيث ان سكوت كثير من الاخبار عن عنوان الترجيح لانيا في ما بين فيه عنوانه فلا تعارض بينهما حقيقة فيبقى الرجحان الاخوان المبنيان على الطريقية وتضعيف الوجه الرابع ايضا من حيث استفادته من الاخبار لعدم المثبت منها الا رواية عبيدة بن زرارة
تمت در صفحه مقابل است

في الاشكال المذكور وانه فاعد بعد تسليم صلبة [illegible] في احكامهم
كما يشهد به الوجدان
والاخبار الكثيرة وان دلّ
في الكتاب بكونه خلاف الوجدان
في تقريب الاشكال مع رجوعه بعد ذلك
لما افاده في دفعه بقوله ويمكن دفع الاشكال في الوجه
الثاني وفاقاً للسيد الكاظمي في شرح الوافية ... عليه الرحمة
توجب صيرورة الحق لهم اقرب الى الحق وابعد عن الباطل كما
قدّس سرّه بقوله نعم ينفع في الابعدية عن الباطل وهذا المقدار يكفي

الى المستفاد من اخبار الباب وجوب الاخذ بالمخالف من حيث كونه
لا من حيث كونه
الموافق برجوعها نعم هنا كلام
في جواز جعل المخالفة من المرجحات وان لم
يجب التعليل الوارد في الاخبار على الغلبة بان يكون الرشد
من كون الرشد في خلافهم كون خلافهم في معرض الحق من حيث كثرة البطلان
في احكامهم وان لم يبلغ مبلغ الاكثرية فضلاً عن الغلبة
فلا يجب التعليل على التعبد حتى يكون
السور من التعبد ١٢ منه

في ان ترجيح احد الخبرين بمخالفة العامة يمكن ان يكون بوجوه

في الاخبار بناء على منع دلالة خبر عبيدة بن زرارة عليه على ما عرفت
ثانيهما مرجح المضمون كما نص عليه في الاخبار فيجوز الترجيح بها في
الاخبار النبوية القطعية نظراً الى الجهة الثانية وان لم
يجز بالنظر الى الجهة الاولى لكن الترجيح بها فقط
على المرجحات الصدورية نظراً الى
الجهة الثانية وان لم يتقدم
عليها بالنظر الى
الاولى
على ما عرفت من تقديم المرجح المضموني على الصدوري وتاخر الجهتي عنه
لمولانا الحاج ميرزا محمد حسن مد ظله

بالنسبة الى الآخر لدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور وليس راجعاً الى الظن في الدلالة المتفق عليه وقد عدّها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره والاولى ما عرفت من ان هذه من قبيل النص والظاهر والاظهر والظاهر ولا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة بل هي من موارد الجمع المقبول فراجع واما الترجيح من حيث وجه الصدور بان يكون احد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من اجله ان يكون الخبر صادراً على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية او نحوها من المصالح وهي وان كانت غير محصورة في الواقع الا ان الذي بايدينا امارة التقية وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب اهل الخلاف فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر قال في العدة اذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم انتهى وقال المحقق في المعارج بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات مسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام عليه السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الامام عليه السلام وان كنا لا نعلم ذلك فان قال ان ذلك يسدّ باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً فلا يلزم سدّ باب العمل انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** توضيح المرام في هذا المقام ان ترجيح احد الخبرين بمخالفة العامة يمكن ان يكون بوجوه احدها مجرد التعبد كما هو ظاهر كثير من اخباره ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ قدّس سرّهما الثاني كون الرشد في خلافهم كما صرّح به في غير واحد من الاخبار المتقدمة ورواية علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدّاً من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد واستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من ذلك كله خبر ابي اسحاق الارجاني قال قال ابو عبد الله عليه السلام اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال ان علياً صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء الا خالف عليه العامة ارادة لابطال امره وكانوا يسألونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس الثالث حسن مجرد المخالفة لهم فمرجع هذا المرجح ليس الاقربية الى الواقع بل هو نظير ترجيح دليل

الحرمة على الوجوب ودليل الحكم لا يشتمل على غيره ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل قوله عليه السلام في مرسلة داود بن الحصين ان من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منه ورواية الحسين بن خالد شيعتنا المسلمون لامرنا الاخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قوله خالفوهم ما استطعتم الرابع الحكم بصدور الموافق تقية ويدل عليه قوله في رواية ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه بناء على ان المحكي عنه مع عدالة الحاكي كالمسموع منه وان الرواية مسوقة لحكم المتعارضين وان القضية غالبية لكذب الدائمية اما الوجه الاول فمع بعده عن مقام ترجيح احد الخبرين المبنية اعتبارهما على الكشف النوعي ينافيه التعليل المذكور في الاخبار المستفيضة المتقدمة ومنه يظهر ضعف الوجه الثالث مضافا الى صريح رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفية على شيء فهذا فرع الامر بخالفتهم على مخالفة احكامهم للواقع لا لمجرد حسن المخالفة فتعين الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه من الاخبار والوجه الرابع للخبر المذكور وذهاب المشهور الا انه يشكل الوجه الثاني لكثرة ما يدل عليه من الاخبار والوجه بظاهره غير مستقيم لان خلافهم ليس حكما واحدا حتى يكون هو الحق وكون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحق نعم ينفع في الابعدية عن الباطل لو علم او احتمل غلبة الباطل على احكامهم وكون الحق فيها نادرا ولكنه خلاف الوجدان ورواية ابي بصير المتقدمة وان تاكد مضمونها بالحلف لكن لا بد من توجيهها فيرجع الامر الى التعبد بعلة الحكم وهو ابعد من التعبد بنفس الحكم والوجه الرابع بان دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء لاحتمال ان يكون المراد من شباهة احد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة مثل تجويز الخطأ على المعصومين من الانبياء والائمة عمدا او سهوا والجبر والتفويض ونحو ذلك وقد اطلق الشباهة على هذا المعنى في بعض اخبار العرض على الكتاب والسنة حيث قال فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل وهذا الحمل اولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة ويمكن دفع الاشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الاخبار بوروده على الغالب من انحصار الفتوى في المسألة في الوجهين لان الغالب ان الوجوه في المسألة اذا كثرت كانت العامة مختلفين ومع اتفاقهم

لا يكون في المسألة وجوه متعددة ويمكن ايضا الالتزام بما ذكرنا سابقا من غلبة الباطل في اقوالهم
على ما صرح به في رواية الارجائية المتقدمة واصرح منها ما حكي عن ابي حنيفة من قوله خالفت جعفرا
في كل ما يقول الا اني لا ادري انه يغمض عينيه في الركوع او السجود او يفتحهما وح فيكون
خلافهم ابعد من الباطل ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم اختصاص دليله بالرواية المذكورة
بل الوجه فيه ما تقرر في باب الترجيح واستفيد من النصوص والفتاوى من حصول الترجيح بكل مزية
في احد الخبرين يوجب كونه اقل او ابعد احتمالا لمخالفة الواقع من الخبر الاخر ومعلوم ان الخبر المخالف
لا يحتمل فيه التقية كما يحتمل في الموافق على ما حققه المحقق فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق
على التقية ليس كون الموافقة امارة على صدور الخبر تقية بل المراد ان الخبرين لما اشتركا في
جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقية المختص بالخبر الموافق تعين
العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقية واما ما اورده المحقق من معارضة احتمال
التقية باحتمال الفتوى على التاويل ففيه ان الكلام فيما اذا اشترك الخبران فيما عدا جميع الاحتمالات
المتطرقة في السند والمتن والدلالة فاحتمال الفتوى على التاويل مشترك كيف ولو فرض اختصاص
الخبر المخالف باحتمال التاويل وعدم تطرقه في الخبر الموافق كان اللازم ارتكاب التاويل في الخبر المخالف
لما عرفت من ان النص والظاهر لا يرجع فيهما الى المرجحات واما ما اجاب به صاحب المعالم عن الايراد
بان احتمال التقية في كلامهم اقرب واغلب ففيه مع اشكاله بتسلم ما ذكره المحقق من معارضته
احتمال التقية في الموافق باحتمال التاويل مع ما عرفت من خروج ذلك عن محل الكلام مع غلبة
التقية في الاخبار من التاويل ومن هنا يظهر ان ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختص
بالمتباينين واما فيما كان من قبيل العامين من وجه بان كان لكل واحد منهما ظاهر يمكن الجمع بينهما
بصرفه عن ظاهره دون الاخر فيدور الامر بين حمل الموافق منهما على التقية والحكم بتاويل احدهما
ليجتمع مع الاخر مثلا اذا ورد الامر بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه وورد كل شيء يطير لا باس بخرئه
وبوله فدار الامر بين حمل الثاني على التقية وبين الحكم بتخصيص احدهما لا بعينه فلا وجه لترجيح
التقية لكونها في كلام الائمة عليهم السلام اغلب من التخصيص فالعمدة في الترجيح بمخالفة العامة
بناء على ما تقدم من جريان هذا المرجح وشبهه في هذا القسم من المتعارضين هو ما تقدم من وجوب
الترجيح بكل مزية في احد المتعارضين وهذا موجود فيما نحن فيه لان احتمال مخالفة الظاهر قائم في
كل منهما والمخالف للعامة مختص بمزية مفقودة في الاخر وهو عدم احتمال الصدور لاجل التقية



فتلخص مما ذكرنا ان الترجيح بالمخالفة من احد وجهين على ما يظهر من الاخبار احدهما كونه ابعد من الباطل واقرب الى الواقع فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجحات المضمونية على ما يظهر من اكثر اخبار هذا الباب والثاني من جهة كون المخالف ذا مزية لعدم احتمال التقية ويدل عليه ما دل على الترجيح بشهرة الرواية معللا بانه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم سابقا ولعل الثمرة بين هذين الوجهين تظهر لك فيما يأتي ان شاء الله **بقي** في هذا المقام امور **الاول** ان الخبر الصادر تقية يحتمل ان يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوز لمصلحة ويحتمل ان يراد منه تاويل مختف على المخاطب فيكون من قبيل التورية وهذا اليق بالامام عليه السلام بل هو اللائق اذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية **الثاني** ان بعض المحدثين كصاحب الحدائق وان لم يشترطوا في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لاخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف ما ادعاه الا ان الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون الا مع موافقة احدهما اذ لا يعقل حمل احدهما بالخصوص على التقية وان كانا مخالفين لهم فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم الموافقة في مقام الترجيح كما اورده عليه بعض الاساطين في جملة المطاعن على ما ذهب اليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل على التقية بل المحدث المذكور لما اثبت في المقدمة الاولى من مقدماته خلو الاخبار عن الاخبار المكذوبة لتنقيحها وتصحيحها في الازمنة المتاخرة بعد ان كانت مغشوشة مدسوسة صح للقائل ان يقول فما بال هذه الاخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع فبين في المقدمة الثانية دفع هذا السؤال بان معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الائمة عليهم السلام مع المخاطبين وان الاختلاف انما هو منهم عليهم السلام واستشهد على ذلك باخبار زعمها دالة على ان التقية كما تحصل ببيان ما يوافق العامة كذلك تحصل بمجرد القاء الخلاف بين الشيعة كيلا يعرفوا فيؤخذوا برقابهم وهذا الكلام ضعيف لان الغالب اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الاعداء واما الاندفاع بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وان امكن حصوله احيانا لكنه نادر جدا فلا يصار اليه في جل الاخبار المختلفة مضافا الى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه فالذي يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور جميع الاخبار التي بايدينا على ما توهمه بعض الاخباريين او الظن بصدور جميعها الا قليل في غاية القلة كما يقتضيه الانصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح الاخبار وضبطها في الكتب هو ان يقال ان عمدة

الاختلاف فيما فيه كثرة ازادة خلاف لظواهرها الاخبار اما بقرائن منصلة اختفيت علينا من جهة تقطيع الاخبار او نقلها بالمعنى او منفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين او مقالية اختفيت بالانطماس واما بغير القرينة لمصلحة يراها الامام من تقية على ما اخترناه من ان التقية على وجه التورية او غير التقية من المصالح الاخر والى ما ذكرناه ينظر ما فعله الشيخ في الاستبصار من اظهار امكان الجمع بين متعارضات الاخبار باخراج احد المتعارضين او كليهما عن ظاهره الى معنى بعيد وربما يظهر من الاخبار محامل وتاويلات ابعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بان ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الامام وان بعد عن ظاهر الكلام الا ان يظهر فيه قرينة عليها فمنها ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم لما سأله بعض اهل العراق وقال كم آية تقرء في صلوة الزوال فقال ثمانون ولم يعد السائل فقال عليه السلام هذا يظن انه من اهل الادراك فقيل له ما اردت بذلك وما هذه الآيات فقال اردت منها ما يقرء في نافلة الزوال فان الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات ونافلة الزوال ثمان ركعات ومنها ما روي من ان الوتر واجب فلما فرغ السائل واستفسر قال انما عنيت وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله ومنها تفسير قولهم لا يعيد الصلوة فقيه بخصوص الشك بين الثلث والاربع ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليه السلام لا تطوع في وقت الفريضة بزمان قول المؤذن قد قامت الصلوة الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ويؤيد ما ذكرنا من ان عدم حمل الاخبار لغير اجل التقية ما ورد مستفيضا من عدم جواز رد الخبر وان كان مما ينكر ظاهره حتى اذا قال للنهار انه ليل وللليل انه نهار معللا ذلك بانه يمكن ان يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الاخبار المنافية لظاهر الكتاب والسنة من الادلة تقية لم يكن في انكار كونها من الامام عليه السلام مفسدة فضلا عن كفر الراد الثالث ان التقية قد تكون من فتوى العامة وهو الظاهر من اطلاق موافقة العامة في الاخبار واخرى من حيث اخبارهم التي رووها وهو المصرح به في بعض الاخبار لكن الظاهر ان ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستندا للفتوى وثالثة من حيث عملهم ويشير اليه قوله في المقبولة المتقدمة ما هم اليه اميل قضاتهم وحكامهم ورابعة بكونه اشبه بقواعدهم واصول دينهم وفروعه كما يدل عليه الخبر المتقدم وعرفت سابقا قوة احتمال التفريع على قواعدهم الفاسدة ويخرج الخبر من الحجية ولو مع عدم المعارض كما يدل عليه عموم الموصول الرابع ان ظاهر الاخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور او معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي فلو وافق بعضهم

في تحقيق معنى التقية

بل لمخالفة الباقين فالترجيح به مستند الى الكلية المستفادة من الاخبار من الترجيح بكل مزية وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة قلت يا سيدي هما معا موافقان للعامة ان المراد بما وافق العامة او خالفهم في المرجح السابق يعم ما وافق البعض او خالفه ويرده ان ظهور الفقرة الاولى في اعتبار الكل اقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض فيحمل على ارادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما وتساويهما من هذه الجهة لا صورة وجود هذا المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة وكيف كان فلو كان كل واحد موافقا لبعضهم مخالفا لآخرين منهم وجب الرجوع الى ما يرجح في النظر ملاحظة التقية منه وربما يستفاد ذلك من اشهرية فتوى احد البعضين في زمان الصدور ويعلم ذلك بمراجعة اهل النقل والتاريخ فقد حكي عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم على فتوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن ابي جريج واهل المدينة على فتاوى مالك واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة واهل الشام على فتاوى الاوزاعي والوليد واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري وكان فيهم اهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري الى ان استقر رأيهم بحصر المذاهب في الاربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة كما حكي وقد يستفاد ذلك من الامارات الخاصة مثل قول الصادق عليه السلام حين حكي له فتوى ابن ابي ليلى في بعض مسائل الوصية اما قول ابن ابي ليلى فلا استطيع رده وقد يستفاد من ملاحظة اخبارهم المروية في كتبهم ولذا انيط الحكم في بعض الروايات بموافقة اخبارهم

الخامس قد عرفت ان الرجحان بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان اي الرجحان من حيث جهة الصدور فاذا كان الخبر الاقوى دلالة موافقا للعامة قدم على الاضعف المخالف لما عرفت من ان الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بان كان الارجح صدورا موافقا للعامة فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفا للعامة بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين او تعبدا كما في الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور احدهما وترك التعبد بصدور الآخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجيح من حيث الصدور فان قلت ان الاصل في الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم

بصدور الموافق تقيّة كما يقتضيه ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر في اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجّح نظير الترجيح بحسب الدلالة لانه مقدّم على الترجيح بحسب الصدور قلت لا معنى للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعيّن على التقيّة لانه الغاء لاحدهما في الحقيقة ولذا لو تعيّن حمل خبر غير معارض على التقيّة على تقدير الصدور لم يشمله ادلّة التعبّد بخبر العادل نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق على التقيّة والغائه واما اذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجّحات الصدوريّة فان امكن ترجيح احدهما وتعيّنه من حيث التعبّد بالصدور دون الآخر تعيّن وان قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيّة في احدهما مرجّحا فمورد هذا المرجّح تساوي الخبرين من حيث الصدور اما علما كما في المتواترين او تعبّدا كما في المتكافئين من الآحاد واما ما وجب فيه التعبّد بصدور احدهما المعيّن دون الآخر فلا وجه لاعمال هذا المرجّح فيه لان جهة الصدور متفرّعة على اصل الصدور والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدّم على الترجيح بالسند ان التعبّد بصدور الخبرين على ان نعمل بظاهر احدهما ونأوّل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل او اصل بخلاف التعبّد بصدورهما ثم حمل احدهما على التقيّة الذي هو في معنى الغاءه وترك التعبّد به هذا كلّه على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقيّة اما لو قلنا بان الوجه في ذلك كون المخالف اقرب الى الحق وابعد من الباطل كما يدلّ عليه جملة من الاخبار فهي من المرجّحات المضمونيّة وسيجيء حالها مع غيرها اما المرجّحات الخارجيّة فقد اشرنا الى انها على قسمين الاوّل ما يكون غير معتبر بنفسه والثاني ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع

فمن الاوّل شهرة احد الخبرين اما من حيث روايته بين الرواة بناء على كشفها عن شهرة العمل او الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين اليه ومنه كون الراوي له افقه من راوي الآخر في جميع الطبقات وفي بعضها بناء على ان الظاهر عمل الافقه به ومنه مخالفة احد الخبرين للعامّة بناء على ظاهر الاخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها ومنه كل امارة مستقلّة غير معتبرة وافقت مضمون احد الخبرين اذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لا لوجود الدليل على العدم كالقياس ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجّح ما يستفاد من الاخبار من الترجيح بكل ما يوجب اقربيّة احدهما الى الواقع وان كان خارجا عن الخبرين بل يرجع هذا النوع من المرجّح الى المرجّح الداخلي فان احد الخبرين اذا طابق امارة ظنيّة فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر اما من حيث الصدور او

في المرجحات الخارجية

في التعادل والتراجيح

من حيث جهة الصدور فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب فقد عرفت ان المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذيها موجود في الاخر كقلة الوسائط ومخالفة العامة بناء على الوجه السابق وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة الى الاحتمال الموجود في الاخر كالاعدلية والاوثقية والمرجح الخارجي من هذا القبيل غاية الامر عدم العلم تفصيلا بالاحتمال القريب في احدهما البعيد في الاخر بل ذو المزية داخل في الاوثق المنصوص عليه في الاخبار ومن هنا يمكن ان يستدل على المطلب بالاجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل باقوى الدليلين بناء على عدم شموله للمقام من حيث ان الظاهر من الاقوى اقواهما في نفسه ومن حيث هو لا مجرد كون مضمونه اقرب الى الواقع لموافقة امارة خارجية فيقال في تقريب الاستدلال ان الامارة موجبة للظن بخلل في المرجوح مفقود في الراجح فيكون الراجح اقوى احتمالا من حيث نفسه فان قلت ان المتيقن من النص ومعاقد الاجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل واما الحاصلة من الامارة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة بها من حيث دخولها فيما لا يعلم فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح ولا فرق بينه وبين القياس في عدم العبرة به في مقام الترجيح كمقام الحجية هذا مع انه لا معنى لكشف الامارة عن خلل في المرجوح لان الخلل في الدليل من حيث انه دليل قصور في طريقيته والمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقية ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللا في ذلك لان الطريقية ليست منوطة بمطابقة الواقع قلت اما النص فلا ريب في عموم التعليل في قوله لان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك لما نحن فيه بل قوله فان الرشد فيما خالفهم وكذا التعليل في رواية الارجائي لم امرتم بالاخذ بخلاف ما عليه العامة وارد في المرجح الخارجي لان مخالفة العامة نظير موافقة المشهور واما معقد الاجماعات فالظاهر ان المراد منه الاقرب الى الواقع والارجح مدلولا ولو بقرينة ما يظهر من العلماء قديما وحديثا من اناطة الترجيح بمجرد الاقربية الى الواقع كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الاقربية الى الواقع مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس ومثل الاستدلال على الترجيح بمخالفة الاصل بان الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج الى البيان واستدلال المحقق على ترجيح احد المتعارضين بعمل اكثر الطائفة بان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وغير ذلك مما يجده المتتبع في كلماتهم مع انه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالاقرب الى الواقع فيما كان حجيتهما من حيث الطريقية فتامل

بقي في المقام امران

قوله مع انه يمكن دعوى حكم العقل الخ اقول دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالاقرب الى الواقع اما مستقيم على القول بحجية الامارات من باب الظن المطلق والقول به لا يجامع التعارض على ما سمعناك غير مرة واما على القول باعتبارها من باب الظن الخاص فمقتضاه على ما عرفت في صدر المسألة هو التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما ان كان والا فالتخيير العقلي ومن هنا امر قدس سره بالتامل فيما افاده نعم مقتضى الاصل بعد البناء على التخيير في المتعارضين والاهمال ما دل عليه من اخبار وجوب الترجيح بكل مزية سواء كانت داخلية او خارجية على ما بنى عليه الامر سابقا لكنه لا تعلق له بحكم العقل بوجوب العمل بالاقرب الى الواقع كما هو ظاهر

احدهما

وما يتعلق بهما

٣٨٧ في ان الامارة التي قام الدليل على المنع عنها هل هي من المرجحات ام لا

احدهما ان الامارة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هي من المرجحات ام لا ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه وحكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا قال ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد في العمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين والحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض به والرجوع معه الى الاصول واي فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافئ لخبر اخر وجعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الاخر ثم ان الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقا ولذا استقرت طريقة اصحابنا على هجره في باب الترجيح ولم نجد منهم موضعا يرجحونه به ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الاصول ليرجح به في الفروع **الثاني** في مرتبة هذا المرجح بالنسبة الى المرجحات السابقة فنقول اما الرجحان من حيث الدلالة فقد عرفت غير مرة تقدمه على جميع المرجحات نعم لو بلغ المرجح الخارجي الى حيث يوهن الارجح دلالة فهو يسقطه عن الحجية ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين ومن هنا قد يقدم العام المشهور او المعتضد بالامور الخارجية الاخر على الخاص واما الترجيح من حيث السند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجح الخارجي لكن الظاهر ان الامر بالعكس لان رجحان السند انما اعتبر لتحصيل الاقرب الى الواقع فان الاعدل اقرب الى الصدق من غيره بمعنى انه لو فرض العلم بكذب احد الخبرين كان المظنون صدق الاعدل وكذب العادل فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الاعدل مظنون المخالفة فلا وجه لترجيحه بالاعدلية وكذا الكلام في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ان الوجه فيه هو نفي احتمال التقية واما القسم الثاني وهو ما كان مستقلا بالاعتبار ولو خلا المورد عن الخبرين فقد اشرنا الى انه على قسمين الاول ما يكون معاضدا لمضمون احد الخبرين والثاني ما لا يكون

في التعادل والتراجيح

كلٌّ من الأولى الكتاب والسنة والترجيح بموافقتهما مما تواترت به الأخبار واستدل في المعالم على ذلك
بوجهين احدهما ان الكتاب دليل مستقل فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر ثانيهما ان الخبر
المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنك به معه انتهى وعرضه لا يستقيم الا على طرح الخبر المنافي
سواء قلنا بحجيته مع معارضته لظاهر الكتاب ام قلنا بعدم حجيته فلا يتوهم التنافي بين دليليه
ثم ان توضيح الامر في هذا المقام يحتاج الى تفصيل اقسام ظاهر الكتاب او السنة المطابق لاحد
المتعارضين فنقول ان ظاهر الكتاب اذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث الاولى ان
يكون على وجه لو خلا الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدما عليه لكونه نصا بالنسبة
اليه لكونه اخص منه او غير ذلك بناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص حينئذ
ابتلاء الخاص بمعارضة مثله كما اذا تعارض اكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا العالم وكان في
الكتاب عموم يدل على وجوب اكرام العلماء ومقتضى القاعدة في هذا المقام ان يلاحظ اولا
جميع ما يمكن ان يرجح به الخبر المخالف للكتاب على المطابق له فان وجد شيء منها رجح المخالف
به وخصص به الكتاب لان المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر
المطابق للكتاب لانه مع الكتاب من قبيل النص والظاهر وقد عرفت ان العمل بالنص ليس من باب
الترجيح بل من باب العمل بالدليل والقرينة في مقابلة اصالة الحقيقة حتى لو قلنا بكونها من باب
الظهور النوعي فاذا عولج مزاحمه بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض فيصرف
ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم ولو لم يكن هناك مرجح فان حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير اما
لانه الاصل في المتعارضين واما لورود الاخبار بالتخيير كان اللازم التخيير وان له ان ياخذ بالمطابق
وان ياخذ بالمخالف فيخصص به عموم الكتاب لما سيجيء من ان موافقة احد الخبرين للاصل لا يوجب
رفع التخيير وان قلنا بالتساقط او التوقف كان المرجع هو ظاهر الكتاب فتلخص ان الترجيح بظاهر
الكتاب لا يتحقق بمقتضى القاعدة في شيء من فروض هذه الصورة الثانية ان يكون على وجه
لو خلا الخبر المخالف له عن معارض لكان مطروحا لمخالفته الكتاب كما اذا تباين مضمونهما كلية كما لو كان ظاهر
الكتاب في المثال المتقدم وجوب اكرام زيد العالم واللازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف
عن الحجية راسا لتواتر الاخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة والمتيقن من المخالفة هذا الفرد فخرج
الفرض عن تعارض الخبرين فلا مورد للترجيح في هذه الصورة ايضا لان المراد به تقديم احد الخبرين
لمزية فيه لا لما يسقط الاخر عن الحجية وهذه الصورة عديمة المورد فيما بايدينا من الاخبار المتعارضة

المرجحات السندية مركون لمدار في باب التراجيح
على الظنون النوعية دون الفعلية
واجع تو تر
قوله لتواتر الاخبار

الثالثة ان يكون على وجه لو خلي الخبر المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب لكن لا على وجه التباين الكلي بل يمكن الجمع بينهما بصرف احدهما عن ظاهره وح فان قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجية كان حكمها حكم الصورة الثانية والا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف والترجيح ح بالتعاضد وقطعية سند الكتاب فالترجيح بموافقة الكتاب في هذه الصورة الاخيرة لكن هذا الترجيح مقدم على الترجيح بالسند لان اعدلية الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعية سند الكتاب الموافق للخبر الاخر وهو الترجيح على مخالفة العامة لان التقية غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامة وعلى المرجحات الخارجية لان الامارة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتبرة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار ولو فرضنا الامارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجية لاجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظن الشخصي على خلافها خرج المورد عن فرض التعارض لعل ما ذكرنا هو الداعي للشيخ في تقديم الترجيح بهذا المرجح على جميع ما سواه من المرجحات وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجح اذا عرفت ما ذكرنا علمت انحصار الاشكال فيما دل من الاخبار العلاجية على تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلة بل وفي غيرها مما اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة من حيث ان الصورة الثالثة قليلة الوجود في الاخبار المتعارضة والصورة الثانية اقل وجودا بل معدومة فلا يتوهم تلك الاخبار عليها وان لم يكن من باب ترجيح احد المتعارضين لسقوط المخالف عن الحجية مع قطع النظر عن التعارض ويمكن التزام دخول الصورة الاولى في الاخبار التي اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب فلا يشمل مورده وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصص احدهما لظاهر الكتاب ممنوع بل نقول ان ظاهر تلك الاخبار ولو بقرينة لزوم قلة المورد بل عدمه وبقرينة بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفته الكتاب مع كونه ظاهرا في نفسهما ان الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الاخر وان كان لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب واما الاشكال المختص بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب فيندفع بما اشرنا اليه سابقا من ان الترجيح بصفات الراوي فيها من حيث كونه حاكما وان المرجحات الخبرية منها هي الشهرة والشذوذ وهو في احدى الروايتين وشذوذ الاخرى ولا بعد في تقديمها على موافقة الكتاب ثم ان الدليل المستقل المعاضد لاحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الاولى واما في الصورة الاخيرة فان الخبر المخالف له لمعارضة مجموع الخبر الاخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالمعاضد



لا تميز واما القسم الثاني وهو ما لا يكون معاضدا لاحد الخبرين فهي عدة امور منها الاصل بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهري اذ لو بني على افادة الظن بحكم الله الواقعي كان من القسم الاول ولا فرق في ذلك بين الاصول الثلثة اعني اصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب لكن يشكل الترجيح بها من حيث ان مورد الاصول ما اذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق او المخالف فلا مورد لها الا بعد فرض تساقط المتعارضين لاجل التكافؤ والمفروض ان الاخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا مورد للاصل في تعارض الخبرين راسا فلا بد من التزام عدم الترجيح بها وان الفقهاء انما رجحوا باصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الاصل واما الاحتياط فلم يعلم منهم الاعتماد عليه لا في مقام الاستناد ولا في مقام الترجيح وقد يتوهم ان ما دل على التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دل على الاصول الثلثة فان مورد الاستصحاب عدم اليقين بخلاف الحالة السابقة وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين ويندفع بان ما دل على التخيير حاكم على الاصل فان مؤداه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها وكما ان ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم على دليل الاستصحاب كذلك يكون الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع المكافؤ حاكما ايضا من غير فرق اصلا مع انه لو فرض التعارض المتوهم كان اخبار التخيير اولى بالترجيح وان كانت النسبة عموما من وجه لانها اقل موردا فتعين تخصيص ادلة الاصول مع ان التخصيص في اخبار التخيير يوجب اخراج كثير من موارده بل اكثرها بخلاف تخصيص ادلة الاصول مع ان بعض اخبار التخيير ورد في الخبرين مورد جريان الاصول مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج الواردة في التكبير في كل انتقال من حال الى حال من احوال الصلوة ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للاصل على المخالف من ان العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف مستلزم للتخصيص والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دل على حجية الموافق وتخصيص اخر فيما دل على حجية الاصول وان الخبر الموافق يفيد ظنا بالحكم الواقعي والعمل بالاصل يفيد ظنا بالحكم الظاهري فيقوى به الخبر الموافق وان الخبرين يتعارضان ويتساقطان فيبقى الاصل سليما عن المعارض بقي هنا شيء وهو انهم اختلفوا في تقديم المقرر وهو الموافق للاصل على الناقل وهو الخبر المخالف له فالاكثر من الاصوليين منهم العلامة قدس سره وغيره على تقديم الناقل بل حكي هذا القول عن جمهور

في انه هل يقدم المقرر على الناقل او بالعكس

وما يتعلق بهما

الاصوليين معللين ذلك بان الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج الى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل مع انّا لم نعثر على ما في الكتب الاستدلالية الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالاصل لكن لا يبعد في الا ان مورد لما نحن فيه اعني المتعارضين الموافق احدهما للاصل العقلي فلا بدّ من التتبع ومن ذلك كون احد الخبرين مفيدا للاباحة والآخر مفيدا للحظر فان المشهور تقديم الحاظر على المبيح بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حدّ الوجوب ككونه متيقنا في العمل استنادا الى قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال وفيه انّه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم باصالة الحرمة عند دوران الامر بينها وبين الاباحة لان وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح فانه من مرجحات احد الاحتمالين مع ان المشهور تقديم الاباحة على الحظر والمبيح بما ذكره الشيخ في العدة من ابتناء المسئلة على ان الاصل في الاشياء الاباحة او الحظر او التوقف حيث قال وان رجح احد الخبرين على الآخر من حيث ان احدهما يتضمن الحظر والآخر الاباحة والاخذ بما يقتضي الحظر او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه من التوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع ولا ترجيح بذلك وينبغي لنا التوقف بينهما جميعا او يكون الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دل على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين وارجاع ما ذكروه من الدليل الى ذلك فان الاحتياط وان لم يجب الاخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر الا انه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين وما ذكره الشيخ انما يتم لو اراد الترجيح بما يقتضيه الاصل لا بما ورد التعبد به من الاخذ باحوط الخبرين مع ان ما ذكره من استفادة الحظر او الاباحة من الشرع لا ينافي ترجيح احد الخبرين بما دل من الشرع على اصالة الاباحة مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او على اصالة الحظر مثل قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك مع ان مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل على ما صرح به هو وغيره كان اللازم بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر ولو ادعي ورود اخبار التخيير على ما يقتضيه التوقف جرى مثله على القول باصالة الحظر ثم انه يشكل الفرق بين ما ذكروه من الخلاف في تقديم المقرر على الناقل وان حكي عن الاكثر تقديم الناقل وعدم ظهور الخلاف في تقديم الحاظر على المبيح ويمكن الفرق بتخصيص المسئلة الاولى بدوران الامر بين الوجوب وعدمه ولذا رجح بعضهم الوجوب على الاباحة والندب لاجل الاحتياط لكن فيه مع جريان بعض ادلة تقديم الحظر فيها اطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم ولذا اختار بعض مشايخنا المعاصرين تقديم الاباحة على الحظر لرجوعه الى تقديم المقرر على الناقل الذي اختار في تلك المسئلة هذا مع ان دعوى الاتفاق على تقديم الحظر غير ثابتة فان المحكي عن بعضهم التخيير وعن بعضهم ترجيح الاباحة وهو مذهب الاكثر فقد ذهبوا الى تقديم الناقل بل حكي عن بعضهم تفريع تقديم الحاظر على تقديم الناقل ومن جملة هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب عند

391 الخبران من حيث المرجحات الاربعة لا ينظر الى موافقة احدهما للاصول العملية ويحكم بالتخيير بينهما كما لا ينظر الى مغايرتهما من حيث الوجوب والتحريم او غيرهما من الاحكام الثلثة او اتحادهما مع واحد من الاحكام الثلثة فيحكم بالتخيير مطلقا وان خالف فيما ذكرنا غير واحد من الخاصة والعامة فان منهم من يقدم الخبر الدال على الحظر على ما يدل على الوجوب بتقديمه على ما يدل على غيره من الاحكام بطريق اولى

يقدم الوجوب على الندب لانه احوط انتهى ... واحد منهم الحكم بالترجيح حيث المدلول من غير جهته ما عرفت من الاحكام كالحكم التكليفي بالنسبة الى الوضعي وما دل على الاخف بالنسبة الى ما دل على الاثقل لدليل نفي الحرج وهذا كله منحرف عن الصواب وان اشير الى الاخير في بعض ما تقدم من الاخبار العلاجية لولا احتياج مثلها الى ما قد عرفته من الاشتباه في مدلوله

على الطريقية على القول بعدم اجراء التخيير فيه ملاحظة تنقيح المناط والا فيحكم بالتخيير ايضا كما في تعارض الاخبار كما اشار اليه في الكتاب لكن التنقيح على وجه القطع غير مسلم والاتفاق على اتحاد الحكم في باب التعارض غير معلوم

في الامر كذلك بالنسبة الى الترجيح ايضا وان كان امره اظهر لاستفاضة ...

في التعادل والتراجيح

تعاضيهما واسنة او اغلبية بما ذكرناه مفصلا في مسائل اصلنا البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم والحق

هنا التخيير وان لم نقل به في الاحتمالين لان المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الاخبار على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم

التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان احد الخبرين خصوصا مع عدم التمكن من

الرجوع الى الامام عليه السلام الذي يحمل عليه اخبار التوقف والارجاء بل لو بنينا على طرح اخبار التخيير في هذا المقام

الترجيح بموافقة الاصل لم يسق لها مورد يصلح لحمل الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه كما لا يخفى على المتامل الدقيق

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير اذا تكافأ الخبران من حيث القوة ولم يرجح احدهما بما يوجب اقربيته الى الواقع ولا بعض

المرجحات الثلاثة الاخيرة الراجعة الى ترجيح مضمون احد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولا له لحكومة اخبار

التخيير على جميعها ان قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين نعم يجب الرجوع اليها في تعارض غير الخبرين من الادلة الظنية اذا قلنا

بحجيتها من حيث الطريقية المستلزمة للتوقف عند التعارض لكن ليس هذا من الترجيح في شيء نعم لو قيل بالتخيير في

تعارضهما من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين لكن فيه تامل كما في اجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الاخبار

وان كان الظاهر من بعضهم عدم التامل في جريان جميع احكام الخبر من الترجيح فيها بافساد المرجحات منظهر اعدم الخلاف

في ذلك فان ثبت الاجماع على ذلك واجريناه ذلك في الاجماع المنقول من جهة انه خبر فيشمله حكمه فهو والا ففيه

تامل لكن التكلم في ذلك قليل الفائدة لان الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقيه دعوى حجيته من حيث انه ظن

مخصوص سوى الاجماع المنقول بخبر الواحد فان قيل بحجيتها فانما هي من باب مطلق الظن ولا ريب ان المرجح في تعارض

الامارات المعتبرة على هذا الوجه تساقط المتعارضين ان ارتفع الظن من كليهما او سقوط احدهما عن الحجية

وبقاء الاخر بلا معارض ان ارتفع الظن عنه واما الاجماع المنقول فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية

جار فيه لا محالة واما الترجيح من حيث الصدور فالظاهر انه كذلك وان قلنا بخروجه عن الخبر عرفا فلا يشمله اخبار علاج

تعارض الاخبار وان شمل لفظ النبأ في اية النبأ لعموم التعليل المستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله لان

الرشد في خلافهم لان خصوص المورد لا يخصصه ومن هنا يصح اجراء جميع التراجيح المقررة في الخبرين في الاجماعين

المنقولين بل غيرهما من الامارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص ومما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الاجماع المنقول

او غيره من الظنون الخاصة لو وجد والحمد لله على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الاخبار

وكلمات علمائنا الابرار في باب التراجيح رحم الله من اطال التوفيق له من الحسنات على ما مضى من سيئاتنا بجاه محمد

واله السادات عليهم افضل الصلوات واكمل التحيات وعلى اعدائهم اشد العذاب واسوء العقوبات

امين امين قد تم تحرير قلمه الشريف دام الله بقاه محمد واله الطاهرين بيد الحقير الفقير

الفاني ... ابن ... رضا النجاني عبد الخالق ... شهر ذي حجة الحرام سنة ١٣١٥

بسم الله الرحمن الرحيم في نبذة من احوال المصنف قدس الله روحه

ولد في دزفول سنة الف ومائتين واربعة عشر واشتغل في تحصيل العلم عند عمه الشيخ حسين الذي كان عالما مشهورا في تلك البلدة الى ان صار ابن عشرين ثم عزم مع والده المبرور على زيارة ائمة العراق صلوات الله وسلامه عليهم حتى وصل الى كربلا وكان رئيسها في العلم يومئذ رجلان احدهما المجاهد في سبيل الله حجة المناهل قدس الله سره وابن صاحب الرياض قده وشريف العلماء قده فمضى مع والده الى زيارة السيد حتى دخلا مجلسه الشريف فقعد ابوه الى صدر المجلس وجلس هو في اخره وكان في المجلس جماعة من الفضلا فجرى هناك كلام في شيء من المسائل العلمية فتكلم كل منهم بما عنده وتكلم المترجم بعدهم بما اعجب السيد قده فقال من هذا الشاب فقال والده هو ابني فقال له السيد قده امض لشانك بعد ما قضيت وطرا من زيارتك ودعه هنا يشتغل في العلم فرجع ابوه الى اوطانه وترك في كربلا فلم يزل يحضر عند السيد وعند شريف العلماء الى اربع سنين حتى امر والى بغداد المسمى بداود باشا من جانب سلطان الروم بتسخير كربلا فحاصرها وخرج العلماء والمشتغلون وجملة من المجاورين الى بلدة الكاظمين عليهما السلام وخرج المترجم في جملتهم وبقي هناك اياما حتى ورد اناس من بلاده عازمين على الزيارة فلم يتمكنوا من الوصول الى كربلا فرجعوا ورجع معهم الى اوطانه وبقي فيها ما يقرب الى سنتين ثم اراد الرجوع الى العراق لتكميل المراتب العلمية فلم تطق والدته فراقه فمنعته وكلما الح عليها ازدادت امتناعا الى ان التمس منها ان تستخير بكتاب الله العزيز بعد ان توصي بشيء من المقام والرحيل فلما فتح المصحف فاذا في صدر الصفحة قوله تعالى لا تخافي ولا تحزني انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين ففسره لها فبكت فسالها الوجه في ذلك فقالت كنت قد تيقنت مبركه ولكن يشق علي فراقك ثم اذنت له فخرج الى كربلا وبقي فيها سنة يختلف فيها الى شريف العلماء ثم خرج الى النجف الاشرف وحضر عند الشيخ الفقيه المحقق موسى بن جعفر الغروي قدس الله سرهما سنتين ثم رجع الى اوطانه وبقي فيها ما يقرب سنتين ثم عزم على زيارة مشهد مولانا الرضا صلوات الله عليه فمر على بلدة كاشان وكان ذلك في ايام رياسة صاحب المناهج بها فاتفق له الاجتماع معه فبقي فيها ما يقرب ثلاث سنين مشغولا بالبحث والتصنيف وكان صاحب المناهج يحب الاجتماع والاشتغال بالمذاكرة والمباحثة معه ويثني بفضله حتى انه حكى عنه قده انه قال لقيت في اسفاري الى الاقطار خصوصا في سفري الى مجاهد بني الاصفر خمسين عالما مجتهدا لم يكن احدهم مثل الشيخ المرتضى قده ثم انه خرج الى مشهد مولانا الرضا عليه السلام واقام فيها عدة اشهر ثم رجع من طريق اصفهان وبقي بها خمسة وعشرين يوما وكان ذلك في ايام رياسة صاحب مطالع الانوار والاشارات فاصر عليه صاحب المطالع بالمقام بها فابى واعتذر بكونه مامورا من جانب والده بالرجوع الى اوطانه وقيل انه اعتذر بانه عازم على المسير الى بلاد عراق العرب لحاجة فان لم اظفر بها رجعت الى هذه البلدة ويقال انه كان كثير الحرص على الاستفادة وكان مقصوده ملاقاة علماء العراق لعله يجد فيهم من يستفيد منه ثم انه رجع الى اوطانه وبقي فيها خمس سنين ثم خرج الى النجف الاشرف مخفيا للخبر عن اهل بلاده لئلا يمنعوه فاعتذر لهم بانه نذر زيارة ائمة العراق صلوات الله وسلامه عليهم وانه لا يسوغ له الرجوع شرعا قبل الزيارة فورد بلاد العراق في سنة الف ومائتين وتسعة واربعين واقام بالنجف الاشرف مشتغلا بالبحث والتدريس والتصنيف وكانت الرياسة العلمية يومئذ لرجلين الشيخ الفقيه المحقق الشيخ علي بن الشيخ جعفر قدس الله روحهما وصاحب الجواهر رحمه الله وكان اولهما اشخصهما وكان المترجم قده يختلف الى حوزة درسه عدة اشهر ثم ترك الحضور عنده واستقل بالتدريس والتصنيف حتى توفي الاول وتوفي بعد سنين صاحب الجواهر قده فانتهت اليه رياسة الامامية على الاطلاق فاطبقوا على تقليده في شرق الارض وغربها ثم توفي بهورة في سنة الف ومائتين واحدى وثمانين في مشهد الغري ودفن في دكة الحجرة الشريفة التي هي على يمين من يخرج من الباب الجنوبي للصحن الشريف فلذلك قال فيه بعض من جاء رثيه الفضيلة الادب

ربع باني اقول رمالك ... دمالك الهدى ايها المرتضى

امت على باب صنو النبي ... وجبريل قد حط فيه تراك

فاصبحت بابا لعلم الوصي ... وهل باب علم الوصي سواك

كانك موسى على طوره ... تناجي به الله لما دعاك

وليس كطورك طور الكليم ... ووادي طوى دون واديك

طوى الشرع من يوم ارتحلت ... حوالي قبرك اذ قد حواك

ومن قصيدة لانشائها بعض الادباء في مرثيته

يا بحر علم فاض رشح عبابه ... سقى القلوب على الصدى بمعين

ان يمس شخصك في اللحود مغيبا ... فالعلم فينا منك غير دفين

ناداك ربك فاستجبت نداءه ... فعدوت تبسم في جوار العين

ولقد تسابقت السماء وارضها ... في ضم شخصك مجمع البحرين

فقسمت بينهما فروحك في السما ... والجسم في الارضين للتحصين

ومن قصيدة لبعض الادباء في مرثيته ايضا

جلل اطل على البرية فاغتدت ... من وقعه سكرى بغير مدام

اودى بها امر عزها فاعاد ... مبل الرقاب نوالك للهام

اودى بحيلم علمها العلم الذي ... القي له العليا افضل زمام

ذاك الامام المرتضى علم الهدى ... فرد الاماثل واحد الاعلام

لا تخشين من بعد حادث يومه ... في الدهر صرف حوادث الايام

اودى الردى من ذا الذي اردى بما ... يرمي الاسلام بمن اراد امام

اودى ومناهك وكعبة منسك ... ونمال ارملة وكهف عصام

اودى عماد تقى بردى للتقى ... بردا تنزه عن غبار اثام

قل للردى كيف اقتحمت على امرئ ... تتراع منه الاسد في الاجام

خضعت لطاعته الرقاب باسرها ... من غير حرب قنا وسل حسام

ما كنت ادري قبل حمل سريره ... فوق الاكف يسير طود شمام

ما كنت ادري قبل دفنه في الثرى ... شمس النهار تغور تحت رغام

ومنها الوي الى الاخرى ولما ... من زهرة الدنيا بحطام

لم يعط للشهوات مقوده كما ... في الله لم ياخذه فرط ملام

فرد الاماثل لا يقاس بغيره ... اني تقاس الشم بالاكام

قدم له في العلم عنها احجمت ... اقدام كل مقلد متقدم

اني ينال الوهم غايته وقد ... تاه هناك هواجس الاوهام

يا واحد الدنيا وقطب دوائر ... العليا وشمس مدارك الاحكام

قوضت عنا فالقلوب بلوعة ... حرى لفقدك والجفون دوامي

قوضت للفردوس عنا راحلا ... وتركتنا بمنزلة الاقدام

من للعلوم يحل مشكلها اذا ... اعيت عن اوضحها على الافهام

اودى النبي بيوم فقدك انه ... اودى بقلب الدين ذي الضرام

من المعزي للنبي المصطفى ... بالمرتضى المرضي خير امام

بمقيم شرعته وموضع حكمه ... من شبهة الابهام والايهام

ومن المعزي القائم القمقام في ... رزء سمي القائم القمقام

اودى بنائبه واكرم قائم ... عنه باكرم رتبة ومقام

صلى الاله عليه من مترب ... هدت لغيبته قوى الاسلام

وسقى ضريح المرتضى صوب الرضا ... متواصل الهطلان بالتسجام

ومن

قصيدة لبعض

اهل الكمال في مرثية ره

كان نعش [illegible] الاملاك تحمله تابوت وفوتيه (?)

بدا من بحار الطور وقضا تلك ره كثيرة فانه

قد جمع بين الحفظ و [illegible] الانتقال واتمامه

هو من [illegible] على

الدين وقوة الغلبة

من محاورة

لا يعيى عن حل اشكال ولا جواب

ايراد وكان من علو همته ان كان يعيش معيشة الفقراء ويبسط

اليد على المستحقين سرا وكان غالبا يجهر بالعطاء مع ان الذي يرى فخرا ولا شانا قال

لبعض اصحابه في مقام التشنيع عليه انك تبالغ في ايصال الحقوق الى اهلها فقال ان ذلك ليس فخرا ولا كرامة من

كل عام وقحط [illegible] يؤدي الامانات الى اهلها وهل حقوق الفقراء الا امانة اوصلها الى اهلها وذكر لي بعض [illegible] صدق لا مدته

خوفه في حاجته من قطع النظر عن خطر الشرع يستنكف من التصرف في حقوق الفقراء مع كونه فقيرا وليس هذا الا من علو همته

شاهد في كمال [illegible] وكان يجلب اليه في كل سنة عشرة الف تومان ما بل ازيد ومع ذلك توفي وخلف بنتين لم يتمكنا من القيام بمصرف تعزيته وفي

رجل من اهل [illegible] المجد الشريف بلبنا ابيها وله من المصنفات كتاب المتاجر هو احسن مصنفاتها وكتاب الطهارة المعروف بين العلماء وكتاب الصوم وكتاب

الخمس على نحو البسط والتحقيق وكتاب الصلوة غير تام وكثير من ابواب الفقه كذلك وكان ره كان ضعيف البصر جدا بحيث لا يتمكن من المطالعة بالليل ومع

ذلك كان كثير الاشتغال بالعبادات وكان لا يحب ان يترك شيئا غير منقح ولذلك بقي كثير مما كتبه في ابواب الفقه غير منتظم وكتب مباحث الالفاظ من علم الاصول وله

رسالة في الرضاع ورسالة في التقية ورسالة في العدالة ورسالة في القضاء عن الميت ورسالة في المواسعة والمضايقة ورسالة في قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به ورسالة في نفي

الضرر والضرار ورسالة في الاجماع وله غير ذلك من الرسائل وايضا هذه الرسائل المسمى بفرائد الاصول المشتملة على رسالة في حجية الظن ورسالة في اصل البرائة ورسالة

في الاستصحاب ورسالة في التعادل والتراجيح وقد بلغت هذه الرسائل في التنقيح والتحقيق في فنون [illegible] حد العلماء الاعلام والفضلاء الاعاظم وابدع الله ان يحيين بل

يفوق ذلك من جهة استحكام مطالبها وقد دقق في العبارة فوق التصرف في مبدأ الافكار وتهذيبها في مقاصد الانظار بحيث لا يبلغ غيره بالبداهة ومع ذلك

ولكنه كتاب استبهر بغاياته وتشيد كان زلا عن ظفر طائر الافهام ويقصر عن سلوك مسالكها الاعلام ولذا كتب له جميع العلماء الاذكياء الفحول الحاوين للفروع والاصول شروحا و

تعليقات وافية وكافية تنقح مغلقها وتكشف مبهماتها ومعضلاتها والذي هو من بين الشروح اتقنها مبنا ومراما واحسنها دقة وتحقيقا فائدة وكان في هذا الزمان مرغوبا

عند العلماء ومطلوبا لدى الفضلاء بحيث طبع غير مرة وكلما اكثر لما يوجد التعليقات المكتوبة تماما بدون كسر ونقصان في حشو هذا الكتاب مع شدة اهتمام

التصحيح والتنقيح فيهما احديهما المسمى بحر الفوائد في شرح الفرائد من مصنفات العلامة العلماء وزبدة المجتهدين والفقهاء جامع المعقول والمنقول الحاوي

للفروع والاصول الذي لم تسمح بمثله الايام وعقمت عن نتاج شكله الاعوام الجناب الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني قدس سره وثانيهما من مصنفات

رئيس المحققين والمدققين شمس الفقهاء والمجتهدين عماد الملة والدين حجة الاسلام والمسلمين علامة الزمان نادرة الدوران الجناب

الآخوند ملا محمد كاظم الطوسي النجفي مد ظله العالي ومتع الله المسلمين بطول بقائه مع انضمام فوائده الشريفة المتعلقة بجملة من مسائل

الفروع والاصول التي كانت محل انظار العلماء والفحول ويحتوي ايضا هذا الكتاب بعض الحواشي من التعليقة التي

سميت باوثق الوسائل وكانت من مصنفات العالم الرباني والبارع الصمداني عمدة العلماء المحققين وفخر

الفقهاء والمجتهدين الحاج ميرزا موسى التبريزي دام ظله العالي فصار بحمد الله كتابا مستقلا

مكمل حاشيته ومزين بكل زينة وجميع المتن والحواشي مصحح بتصحيح التام و

طبع في بلد الخلافة الطهران في دار الطباعة السيد المعظم المفخم الآقا

مرتضى سيد الطهراني بمباشرة المخدوم المكرم

الاخ الاعز الآقا

محمد

الخوانساري وانا اقل

تراب اقدام المحصلين والمشتغلين

ابن المرحوم المغفور الحاج ملا محمد حسين

الخوانساري محررا في شهر شوال المكرم

في سنة ١٣١٩ من الهجرة

النبوية